This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

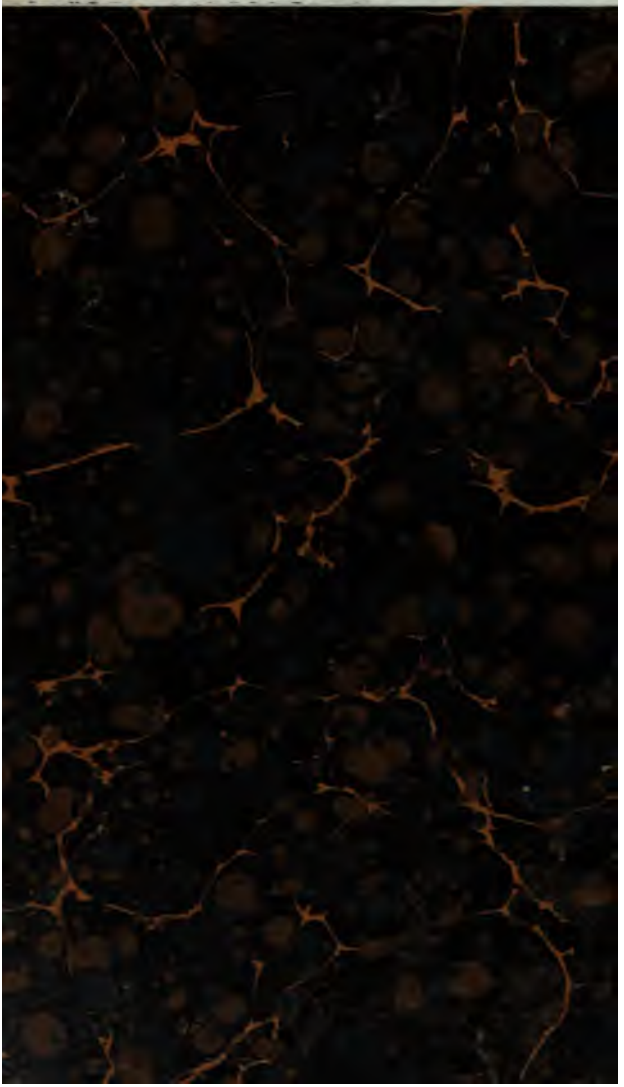
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

a39015 01813540 3b



THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
1817

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Begründet von **Dr. Z. Frankel,**

fortgesetzt von **Professor Dr. H. Graetz.**

Neue Folge,

im Verein mit **Prof. Dr. David Kaufmann** s. A. ins Leben gerufen und herausgegeben von

Dr. M. Brann.

Sechsundvierzigster Jahrgang.

Neue Folge, zehnter Jahrgang.

BRESLAU.
VERLAG VON WILHELM KOEBNER,
(Inh.: Barasch & Riesenfeld.)
1902.

DS
101
.M34
v.46

Inhalts-Uebersicht.

	Seite.
Studien über die Beschneidung. Von Dr. med. S. Kutna .	193—205
Die Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden. Von Sigmund Jampel 97—118 206—229 301—325 395—407	491—513
סיני und סנה. Von Dr. Leo Bäck	299—301
Zerstreute Bemerkungen zum hebräischen Sirach. Von Rabb. Dr. L. A. Rosenthal	49—52
Nochmals der hebräische Sirach. Von Rabbiner Dr. L. A. Rosenthal	325—329
Die Vorlesungen Ad. Harnacks über das Wesen des Christenthums. Von Dr. Jos. Eschelbacher 119—141 229—239	407—427
Geschichte des Achtzehngebetes. Von Dr. I. Elbogen 330—357 427—439	513—530
Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Litteratur. Von Dr. B. Wachstein	53—62
Der Tannait Ben Jasjan. Von Prof. Dr. W. Bacher . . .	83—84
Die Amoräer in neuer Beleuchtung. Von Dr. N. Kronberg	439—448
Zwei talmudische Notizen. Von Dr. J. Bergmann	531—533
Eine illustrirte Pessach-Haggadah in der Münchener Kgl. Hof- und Staatsbibliothek. Von Dr. Moritz Schwarz . . .	560—567
Die neueste Construction der jüdischen Geschichte. Von Dr. J. Elbogen	1—48
Miscellen über Saadia. Von Dr. Samuel Poznánski . .	364—372
Randbemerkungen zu Saadias Pentateuchübersetzung. Von Rabbiner Dr. Schmiedl . . . . . 84—88	358—363
Saadia und Salomon ben Jerucham. Notiz von Dr. I. Elbogen	376—377
Studien über Dunasch's Kritik gegen Saadia. Von Dr. Eppenstein	62—83
Zur Frage der Echtheit von Dunasch's Kritik gegen Saadia. Von Dr. Porges	141—153
Die Echtheit der Dunasch zugeschriebenen Kritik gegen Saadia. Notiz von Prof. W. Bacher	478—480
Noch ein Wort über die Echtheit von Dunasch's Kritik gegen Saadia. Von Dr. S. Eppenstein	533—536

Seite

Zwei jüngst edirte Schriften des Berachja Hanakdan. Von Dr. J. Guttmann . . . . . 536—547
Jehuda ha-Lewi oder Moses Ibn Esra. Von Dr. H. Brody . 153—156
Zum ספר השטרות. Von Prof. Siegmund Fränkel . . . 449—450
Der Wormser Judenrat. Von A. Epstein . . . . . 157—170
Einiges über die תקנות שוים. Von Dr. F. Rosenthal . . . 239—261
Die Grabschriften der Familie Fränkel Spira in Prag. Von Dr. M. Brann . . . . . 450—473 556—560
Eine Bücherconfiscation zu Fürth im Jahre 1702. Zur Abwehr. Von Dr. B. Ziemlich . . . . . 88—93
Zur Geschichte der Juden in Lublin. Von Dr. Lewinsky . 170—176
David Oppenheim als mährischer Landrabbiner. Von Dr. Max Freudenthal . . . . . 262—274
Aus dem Hildesheimer Stadtarchive. Von Dr. Lewinsky . 547—555

Purim und Parodie. Von Moritz Steinschneider. 176—187 275—280 372—376 473—478 567—582

Besprechungen.

Acten, herausgegeben von der Commission zur Untersuchung alter Acten in Wilna. Von Dr. Samuel Poznański . . 489—490
Barth, J., Wurzeluntersuchungen zum hebräischen und aramäischen Lexicon. Von Dr. Eppenstein . . . . . 377—380
Barth, J., Babel und israelitisches Religionswesen. Von Sigmund Jampel . . . . . 480—489
Behrens, S., Mose b. Maimuni's Mischnah-Commentar zum Tractat Megillah nebst der hebräischen Uebersetzung des Josef Ibn Al-Fawwal. Von Dr. Moses Fried . . . . 380—381
Bloch, Moses, Das mos. talm. Straf-Gerichtsverfahren. Von Dr. N. Kronberg . . . . . 381—388
Cornill, C. H., Babel und Bibel. Von Sigmund Jampel . 480—489
Arnold, B. Ehrlich, Scholien und kritische Bemerkungen zu den heiligen Schriften der Hebräer. Von Prof. Dr. W. Bacher 280—298
Goldberg, Ad., Licht aus Osten. Von Marie Landmann . 298
Hommel, Bibel und Babel. Von Sigmund Jampel . . . 480—489
Holzer, Dr. J., Zur Geschichte der Dogmenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters. Von Dr. Moses Fried . . . . . 93—94
Jensen, P., Babel und Bibel. Von Sigmund Jampel . . 480—489
Kittel, Ed. „Jahwe in Babel und Bibel“ und „Der Monotheismus in Babel und Bibel“. Von Sigmund Jampel. . . 480—489

Seite

König, Ed., Bibel und Babel. Von Sigmund Jampel . . 480—489
Münchhausen, Börries Freiherr von, Juda. Gesänge. Von Marie Landmann . . . . . 94—96
Oettli, S., Der Kampf um Bibel und Babel. Von Sigmund Jampel . . . . . 480—489
Rapaport Mordché W. Der Talmud und sein Recht. Von E. Fränkel . . . . . 188—192
Scherer, Dr. J. E., Beiträge zur Geschichte des Judenrechts im Mittelalter mit besonderer Bedachtnahme auf die Länder der österreichisch-ungarischen Monarchie. Von Dr. Max Eschelbacher . . . . . 388—394
Strack, H. L., Grammatik des Biblisch-Aramäischen. Von J. Barth . . . . . 187—188

Alphabetisches Verzeichnis der Autoren.

Bacher, Prof. W.. S. 83. 280. 478
Bäck, Dr. Leo . . . . . S. 229
Barth, J. . . . . S. 187
Bergmann, Dr. J. . . . S. 531
Brann, Dr. M. . . . S. 450. 556
Brody, Dr. H. . . . . S. 153
Elbogen, Dr. I. S. 1. 330. 427. 376 513.
Eppenstein, Dr. . S. 62. 377. 533
Epstein, A. . . . . S. 157
Eschelbacher Rabb. Dr. Jos. S. 119. 229. 407.
Eschelbacher, Dr. Max . . S. 388
Fränkel, E. . . . . S. 188
Fränkel, Prof. Sigmund . S. 449
Freudenthal, Dr. Max . . S. 262
Fried, Dr. Moses . . S. 93. 380
Guttmann, Dr. J. . . . . S. 536
Jampel, Sigmund S. 97. 206. 301. 395. 480. 491
Kronberg, Dr. N. . . S. 381. 439
Kutna, Dr. med. S. . . . S. 193
Landmann, Marie . . S. 94. 298
Lewinsky, Dr. A. . . S. 170. 547
Porges, Dr. . . . . S. 141
Poznański, Dr. S. . . S. 364. 489
Rosenthal, Dr. F. . . . . S. 239
Rosenthal, Dr. L. A. . S. 49. 325
Schmiedl, Dr. . . . S. 84. 358
Schwarz, Dr. M. . . . S. 560
Steinschneider, Prof. M. S. 176. 275. 372. 473. 567
Wachstein, Dr. B. . . . . S. 53
Ziemlich, Dr. B. . . . . S. 88

Die neueste Construction der jüdischen Geschichte.

Von Dr. J. Elbogen.

„Die jüdische Geschichte als Wissenschaft befindet sich noch im frühen Stadium jugendlicher Entwickelung". Diesem Urtheil, mit dem Herr Isaak Halevy sein bekanntes Werk[1]) beginnt, wird sicherlich jeder Historiker ohne Bedenken zustimmen und mit ihm anerkennen, dass die Einzelfragen der jüdischen Geschichte vielfach noch sehr gründlicher Erörterung bedürfen, ehe sie als abgeschlossen betrachtet werden können. Die jüdische Geschichte ist ohne die umfassenden Vorarbeiten, die für einen so gewaltigen Bau unentbehrlich sind[2]), durch die genialen Leistungen weniger Geisteshelden in kaum mehr als einem Menschenalter geschaffen worden; wie ein Wunderwerk stand sie plötzlich vor den Augen der staunenden Mitwelt vollendet da. Probleme, die einer speciellen Untersuchung harrten, blieben da naturgemäss in grosser Anzahl zurück und wurden durch die neu angeregten, häufigen Veröffentlichungen alter Litteraturwerke ständig vermehrt. Darum ist die jüdische Geschichte bei den Meisterwerken ihrer Schöpfer nicht stehen geblieben. Graetz selbst, um nur den Verfasser des umfassendsten historischen Werkes zu nennen, hat bis zu seinem Tode an seinen Resultaten gebessert, und seine Schule[3]) erblickte ihre Aufgabe darin, die Forschungen des Meisters durch Einzeluntersuchungen zu erweitern und zu vertiefen. Das eben ist der Segen der kritischen Forschung, dass sie fortwirkend aus sich heraus neue Fragen erzeugt, neue Probleme schafft, die nach Lösung verlangen. Wenn unser Verfasser demnach die Behandlung einiger wichtiger geschichtlicher Fragen erneuter Prüfung unterzog, so that er damit nichts, was aus dem Rahmen des Gewöhnlichen hinausginge und irgend welches Aufsehen zu erregen geeignet wäre. Verwunderung hervorrufen muss nur der verletzende Ton, in dem seine Untersuchungen gehalten sind. Die Wissen-

[1]) דורות הראשונים ספר דברי הימים לבני ישראל מאתי יצחק אייזיק הלוי, יצא לאור ראשונה החלק השלישי מן חתימת התלמוד עד סוף ימי הגאונים, פרעסבורג, תרנ"ז. Dorot Harischonim. Geschichte der jüdischen Litteratur von Isaak Halevy, III. Theil. Vom Abschlusse des Talmuds bis zu den letzten Gaonim. Pressburg, 1898.

[2]) Vgl. Zunz, Ges. Schr. I, 6.

[3]) Diese Schule bilden, genau genommen, alle jüd. Historiker der Gegenwart ohne Ausnahme, denn alle fussen auf Graetz'schen Resultaten.

schaft will durch Gründe überzeugen, aber nicht durch Grobheit niederschreien, die Forschung soll falsche Anschauungen durch Beweise widerlegen, aber nicht durch gehässige Ausfälle ihre Vertreter verächtlich machen. Die Schwertstreiche im Kampfe für das Gesetz vollends dürfen nicht verwunden und nicht verletzen, vergiftete Pfeile dürfen im Streite für die Lehre des Friedens nicht zur Anwendung kommen. Diese Ruhe und Würde der wissenschaftlichen Discussion hat Herr Halevy in der vorliegenden Schrift verlassen; ob seine Masslosigkeit, die seit Jahrzehnten in der jüdischen Litteratur nicht ihres gleichen findet, ihm durch wissenschaftliche Ueberlegenheit eingegeben ward, das wird die folgende Erörterung lehren.

1. Halevy's Methode.

Herr Halevy besitzt eine ausserordentliche Belesenheit im Talmud und in der halachischen Litteratur, wie sie im westlichen Europa immer seltener wird. Es soll hier sogleich rückhaltslos anerkannt werden, dass das Buch auf diesem Gebiete manches Neue bringt und die Aufmerksamkeit auf Stellen lenkt, die der Beachtung bisher entbehrten; vielfach freilich wird noch zu untersuchen sein, ob diese Zusammenstellungen, die dem Wissen des Verfassers Ehre machen, der Wissenschaft auch wirklich Nutzen bringen. Und ferner ist es noch fraglich, ob überhaupt diese einseitige talmudische Bildung zur entscheidenden Lösung historischer Fragen befähigt. Die Zeiten, in denen die Belesenheit im Talmud gleichbedeutend war mit der Kenntnis sämmtlicher Wissenschaften, sind endgiltig vorüber. Wer als Historiker heutzutage Tüchtiges leisten will, muss — ganz abgesehen von der Kenntnis der stark angewachsenen nichthalachischen jüdischen Litteratur und der zahllosen vielsprachigen externen Quellen — über eine gute und sichere Methode verfügen. Als erstes Erforderniss dieser dürfen wir philologische Akribie und kritischen Tact in der Benutzung der Quellen hervorheben. Blickt jemand auch nur auf das erste Blatt des vorliegenden Buches und sieht, in wie ungenauer Form die Namen von Graetz und Rapoport sowie der Titel des viel citierten Weiss'schen Werkes wiedergegeben sind, so hat er sich bereits ein Urtheil über diesen Punkt gebildet. Derartiges hervorzuheben wird mancher kleinlich finden; wenn ich aber hinzufüge, dass bis auf verschwindende

Ausnahmen in dem ganzen Buche auch nicht ein einziges Citat ohne jede Abweichung mit dem Original übereinstimmt, wie aber gar häufig wichtige Quellen geradezu bis zur Unkenntlichkeit entstellt sind — ich zähle mindestens 12 falsche Citate so aus dem Scherirabriefe — nur wird der sachverständige Leser wohl beurtheilen können, welche Förderung wir von dem Verfasser auf den vorliegenden Gebieten zu erwarten haben, auf denen die exacte und vorsichtige Benutzung der Quellen alles bedeutet. Geradezu ein Hohn ist es aber, wenn schon die Einleitung verkündet, dass der Verfasser die Quellen nicht nach seinem Wunsche „entstellt" hat, und wenn er, der die Quellen gar nicht zu lesen versteht, damit implicite seinen Vorgängern den Vorwurf der Verdrehung der Quellen macht.

Die moderne Wissenschaft bedingt ferner Voraussetzungslosigkeit der Forschung. Der alten Methode galt eine Frage bereits als gelöst, wenn die Aeusserung einer anerkannten Autorität der Vergangenheit darüber vorlag, deren Gewicht mit der Zunahme der Jahrhunderte immer mehr wuchs. Die neue Methode giebt den unpersönlichen Quellen den Vorzug vor den persönlichen und sucht ihre Thesen durch objective Thatsachen, nicht durch subjective Ueberlieferung allein zu beweisen. Wer wie Herr Halevy die Jugend der Geschichte als Wissenschaft anerkennt, von dem muss füglich erwartet werden, dass er die Methode der historischen Versuche vergangener Zeiten verwirft und auf dem Boden moderner Forschung steht. Um so unangenehmer werden wir enttäuscht, wenn wir das Buch auf diesen Punkt hin prüfen. Je jünger eine Autorität ist, je näher sie unserer Zeit steht, desto weniger Respect geniesst sie, je älter sie ist, mit desto grösserer Ehrfurcht wird sie genannt. Auch der Wissenszweig, in dem ein Autor sich auszeichnete, wird für seinen Werth massgebend; Verdienste um die Geschichte wiegen bei weitem nicht solche um die Halachah auf. In diesem Buch scheint auch das Land der Geburt für die Beurtheilung von Gelehrten mitzusprechen; es ist beinahe ein Verbrechen aus Deutschland zu stammen, man steigt im Werthe, wenn man in einem östlicheren Lande zu Hause ist. Achtung vor der Geistesarbeit moderner Gelehrten vermissen wir in dem Buche vollkommen, Rapoport und Frankel werden in rücksichtsloser Weise angegriffen, Graetz und Weiss sogar wie Schulknaben abgekanzelt.

Dass dieser Respect, durch die Jahrhunderte folgerichtig gesteigert, für die alten Autoritäten überhaupt keinen Massstab mehr findet, braucht danach nicht gesagt zu werden. „Wer will Grössen in Israel wie R. Scherira und R. Hai mit unseren Maassen messen!“ ruft Herr Halevy pathetisch aus (p. 151)[1]). Ja, unsere Gelehrten sind allerdings Muster von erprobter Tugend und makellosem Charakter, allein so lange es Menschen giebt, sind sie auch mit menschlichen Schwächen und menschlichen Leidenschaften behaftet. Die Species „Mensch“ hat sich nicht verändert, einzelne durch Tugenden besonders ausgezeichnete Menschen giebt es heute und hat es zu allen Zeiten gegeben. So wir darauf verzichten, die Menschen der Vergangenheit als Gebilde von Fleisch und Blut anzusehen und ihre Handlungen von menschlichem Gesichtspunkte aus zu betrachten, verlassen wir den Boden der Geschichte. Auf Engel dürfen wir wohl Hymnen und Lobgesänge anstimmen, allein über die geschichtliche Betrachtung sind sie erhaben.

Nun sind freilich die Alten den Engeln gleich, so wir uns selbst den Wert von Menschen zuschreiben. So steht es im Talmud. Ob dieser Satz aber wörtlich zu nehmen ist, erscheint mehr als fraglich. Doch wäre es auch so, dann würde ein solcher Grundsatz der Bescheidenheit und Demuth unseren Alten alle Ehre machen, allein ihn zum Masstab „kritischer“ Forschung zu nehmen, bleibt doch eine grosse Verkehrtheit. Zu welchen ungeheuerlichen Consequenzen das führt, zeigt unser Buch deutlich. Da Halevy's Charaktere keineswegs mit Mängeln behaftet sein dürfen, kann z. B. unter den Gelehrten der babylonischen Akademien nie ein Rivalitätsstreit oder Conflict bei der Besetzung des Gaonats vorgekommen sein (p. 260 ff.). Darum dürfen selbst zwei Exilarchen nie einander bekämpft haben (231) und nie gewaltthätige Eingriffe in die Angelegenheiten der Akademieen sich gestattet haben. Scherira freilich berichtet über all diese Punkte das Gegentheil, aber das haben nur die oberflächlichen „deutschen Forscher“ herausgelesen, die gewöhnt sind, „die Quellen zu entstellen, das Böse gut und das Gute böse zu nennen“. Herr Halevy kennt jene Vorgänge besser; die Gelehrten wollten nur nicht immer sich unterordnen, zogen sich schmollend zurück, wanderten villeicht auch aus; nahmen einmal von einem

[1]) Das Buch hat recto hebr. Blatt- und verso arab. Seiten-Paginierung; ich citiere der Einfachheit halber stets nach der letzteren.

Prätendenten eine Würde an oder traten an die Stelle eines abgesetzten Collegen. Aber wer sieht nicht, dass das alles nur harmlose Vorgänge sind! Das heisst mit Worten streiten, an den Thatsachen wird durch solche Deuteleien nichts geändert.

Das Urtheil über den Charakter überträgt der Verf. naturgemäss auch auf die Lehrmeinungen der Alten. Es ist ganz richtig, wenn der Verfasser z. B. sagt, die Geonim, Rischonim etc. schreiben nicht oberflächlich, allein es ist eben so richtig, dass das gesammte Mittelalter keinen ausgeprägten, historischen Sinn hatte, und darum hat die moderne Forschung viele seiner Ansichten aufgeben müssen. Wer aber sich dazu verleiten lässt, in der Geschichte einen thatsächlichen Grund für Aeusserungen zu suchen, die historisch unhaltbar sind, verfällt in die Weise des Pilpul. Das ist ganz die Methode des Herrn Halevy.

Die Ansicht der Tosafisten erscheint ihm falsch, und doch sucht er eine Seite lang daran zu deuteln, weil er nicht den Muth hat, seiner persönlichen Ueberzeugung den Vorzug zu geben (p. 65); alte Autoritäten hatten für ihre Anschauung einen anderen Text zu grunde liegen, aber es muss auch nach unserer Auffassung ein Sinn in sie hineingepresst werden (p. 93).

Ein Brauch in Babylonien gilt als genügend belegt, wenn Raschi eine Vermuthung darüber ausgesprochen hat (p. 140). — Saadja soll dem Karäer Salmon b. Jerucham gegenüber einen klaren Bericht des paläst. Talmuds abgeleugnet haben; in der karäischen Litteratur ist nun freilich so vieles gefälscht, dass es nicht gerade unerhört wäre, wenn der Verfasser auch diese Stelle für gefälscht erklären würde. Sollte der Bericht aber dennoch richtig sein, so ist unser Verfasser deshalb um die Erklärung noch immer nicht in Verlegenheit.

Nicht etwa, dass Saadja im Feuer apologetischen Eifers gehandelt hätte, nein, er muss gute Gründe für sein Verhalten dazu gehabt haben, die uns nur nicht mehr bekannt sind: אלא הכחיש כלל אבל פירש שם מה שפירש ופירושו לא ידענו ואם הדבר אמת בודאי דבר גדול דבר הנביא אלא שלא זכינו לדבריו.

Alle diese erstaunlichen Behauptungen gehen von der verkehrten Grundanschauung aus, dass unser gesammtes Schriftthum, wenigstens soweit es halachisch anerkannt ist, auf

Ueberlieferung beruht, und dass dessen Träger demnach mehr oder minder inspiriert sind. Wie wenig beweisbar diese Behauptung ist, wird unten besprochen werden; hier soll nur hervorgehoben werden, welche Bedeutung dieser Grundirrthum für die Methode in sich schliesst. Der unklare Begriff der Ueberlieferung ersetzt Herrn Halevy die weit schwierigere Arbeit historischer Erklärung, des Aufsuchens der Zusammenhänge. Durch Ueberlieferung wussten die Amoräer in Palästina ihre Entscheidungen zu treffen, und diese Ueberlieferung wurde nie unterbrochen, wenn auch das Talmudstudium dort später nicht mehr auf der alten Höhe stand.[1]) Nur durch Ueberlieferung wissen wir, dass R. Aschi der Ordner und Sammler des babylonischen Talmuds ist, ohne diese hätten alle Beweise dafür keinen Wert. Für den Talmud von Palästina existiert eine bezügliche Ueberlieferung nicht, und darum ist es widersinnig, einen Redactor für dieses Werk zu suchen. Dass der ganze Talmud auf Ueberlieferung beruht, ist selbstredend, und die dort erhaltene einheitliche Ueberlieferung ist nie verändert worden, Zusätze und Varianten zu seinem Texte hat es nie gegeben, und Abweichungen von seinen Entscheidungen sind nur denkbar, wenn eine nach der Ueberlieferung dazu berechtigte Behörde einen ausdrücklichen Beschluss gefasst hat. — Der Begriff der Ueberlieferungslitteratur geht ebenfalls sehr weit; die Talmudcommentare R. Gerschon's u. R. Chananel's waren „recipiert", R. Chananel ist stets ein Sprachrohr der Ueberlieferung. Selbst das Seder Olam suta ist seinem Schicksal nicht entgangen, als kanonisiertes Büchlein erklärt zu werden (p. 170)! Eine lächerlichere Behauptung ist nicht leicht aufgestellt worden. Es bleibt nur rätselhaft, warum der Verfasser über die alten Historiker den Stab bricht, da sein Dogmatismus ihn zu Anschauungen verleitet, die der gesunde Sinn der Alten nie zugelassen hätte. Er nennt die Gegenwart eine Zeit der vervollkommneten Forschung, eine Blütheperiode der Wissenschaften; ja aber dazu ist die Gegenwart geworden, weil unser Wirklichkeitssinn grösser ist, und wir uns bei den Resultaten fremder Forschung nicht mehr begnügen, weil unsere Methode derjenigen des Herrn Halevy gerade entgegengesetzt ist.

[1]) Von der älteren Zeit heisst es p. 27: כי אם פסקו בכחם הגדול ומידיעת בעל פה על פי קבלתם. Diese „Stärke" bildet ein Seitenstück zur „Schwäche der Welt", die ihren Einfluss auf das Thorastudium geltend macht, bei Hoffmann, Die erste Mischna, p. 14.

Wer nun freilich glaubt, dass unser Autor bei seinen allgemeinen Grundsätzen consequent beharrt, befindet sich in einer argen Täuschung. Regeln kritischer Forschung liest man häufig in dem Buche, man könnte ihm sogar eine brauchbare Methodik entnehmen, der nur hinzugefügt werden müsste, dass der Verfasser seine eigenen guten Regeln nie befolgt hat. Wo Herr Halevy will, da kann er auch recht kritisch verfahren, er kann gelegentlich über Würdenträger selbst der alten Zeit ein hartes Wort sprechen. Er weiss wohl, „dass Scherira die Exilarchen nicht schätzte“ (p. 42), dass „sie ein gewaltthätiges und willkürliches Regiment auch zum Schaden der Metibta führten“ (p. 270). Er ist trotz aller Deutelei genöthigt, auch einmal einen thatsächlichen Conflict unter den Gelehrten der Metibta anzuerkennen (p. 276 ff). Auch die Litteratur, selbst die überlieferte, wird gelegentlich kritisch behandelt; der Verfasser ändert im Talmud, in den Tossafot u. a., wo er es nöthig findet, den Text, verwirft wohl auch ganze Talmudstellen, und zwar nicht nur solche haggadischen Inhalts, sondern erkennt Schreibfehler auch in halachisch wichtigen Stellen an. Höchst bedenklich in ihren Consequenzen ist auch die Annahme, dass Abschreiber willkürlich mit den überlieferten Texten verfuhren, da wir dann über die volle Gültigkeit einer daraus abgeleiteten Halachah immer im Zweifel bleiben. Auch von dem „recipierten“ S. Olam suta behauptet er ein anderes Mal ohne Bedenken, dass alle Namen darin falsch sind (p. 42); das Bostanaibüchlein[1]) und der Bericht des Nathan ha-Babli, die nicht recht in seine Geschichtsdarstellung sich einfügen wollen, werden als apokryph verworfen, und jede Glaubwürdigkeit wird diesen Schriften aus altehrwürdiger Zeit abgesprochen.

Wie erklären sich solche Widersprüche, die, um ein Wort unseres Verfassers zu gebrauchen (p. 188), nur bei solchen Schriftstellern vorkommen dürfen, „die auf die Einfalt und die Schläfrigkeit ihrer Leser rechnen“? Indessen dieses Spielen mit Principien der Orthodoxie ist nicht das einzig Widerspruchsvolle an dem Buche. Hat sich denn der Verfasser je klar gemacht, was er mit seinem Werke bezweckte? Der hebräische Titel kündigt eine Geschichte der Juden an, und beachtet man den grossen Raum, den die Chronologie in dem Buche einnimmt, so muss man wohl

[1]) Vgl. darüber jetzt Jew. Q. R. XIV, p. 242 ff.

eine Geschichte als beabsichtigt vermuthen. Allein wo bleibt denn da die Darstellung der Lage der Juden unter persischen und byzantinischen Fürsten sowie unter den Kalifen, die der Entstehung des Karäerthums, die Ausdehnung der Diaspora etc. etc.? Der deutsche Titel freilich nennt das Buch eine „Geschichte der jüdischen Litteratur!“ Ferner vermissen wir eine Erörterung über das Wesen des Talmud und der kleinen Tractate, über die Entstehung der Midraschim, Pijjutim der Massorah und Targumim, über die litterarische Bedeutung der gaonäischen Responsen und viele andere Dinge. Trotz der vielen Seiten, die davon handeln, hat der Verfasser über das Wesen der Halachot Gedolot und über den Charakter der Scheëltot nicht gesprochen. Ein Nachwort freilich vertröstet für תורתן של ראשונים auf einen folgenden Band; da der Verfasser aber Gelegenheit gefunden, den Aruch des Gaon Zemach b. Paltoi (871—880, vgl. p. 282) zu erwähnen, scheint er seine Aufgabe bis dahin als abgeschlossen zu betrachten, ohne die ungeheuren Lücken in seiner Darstellung gewahr zu werden. Der müsste wahrlich ein Meister genannt werden, der aus diesem Buche Geschichte der Juden oder ihrer Litteratur lernen könnte. Es giebt kaum ein einziges Capitel, das eine glatte Darstellung und klare Auseinandersetzung bietet; das ganze Buch ist nichts als eine fortdauernde Polemik gegen Alte und Moderne, und wo der Verfasser nichts zu widersprechen fand, da hatte er auch absolut nichts zu sagen. Der Verfasser hat bei einer Lectüre des Graetz'schen oder Weiss'schen Geschichtswerkes wohl einige Fehler oder Widersprüche entdeckt, wie sie keinem aufmerksamen Leser entgehen, und sich darum für den berufenen Darsteller der Geschichte auf neuer Grundlage gehalten. Das Material für eine so gewaltige Aufgabe aber hat er nie besessen und nie beherrscht, darum tappt er im Finsteren herum und weiss vielfach noch nicht, was ihm die Quellen schon für das nächste Capitel bringen werden; klar ist ihm nur das Eine, dass er widersprechen muss, Streitsucht hat das Buch geboren, und blinder Hass gegen alles Moderne im Judenthum hat es grossgezogen.

Sein gesammtes historisches Wissen und die Hinweise auf externe Litteratur verdankt der Verfasser nicht seinem an Bildungsmitteln armen Heimatlande (vgl. Einl.), sondern den so verächtlich genannten חוקרי אשכנז, insbesondere Graetz. Aber weiter, selbst auf talmudischem Gebiete ist er,

sobald er aus den vier Ellen der Halachah heraustritt, ganz von der modernen Schule abhängig; die Anleitung zu methodologischen Erklärungen und zur Erörterung von Einleitungsfragen haben ihm zuerst und fast ausschliesslich die Werke von Rapoport und Frankel gegeben. Allein ein Wort der Anerkennung sucht man in dem ganzen Buche vergebens. Alles Richtige erscheint als nagelneue Erfindung des Verfassers, der hingegen nach Irrthümern oder Versehen seiner Vorgänger ausspäht, um ihnen in den Rücken zu fallen, ja Autoren, denen er selbst vieles entnommen, nur dann nennt, wo er sie in heftigen Ausdrücken angreifen kann.

Zur Entschuldigung des Verfassers muss angenommen werden, dass er nicht nur über seine Aufgabe, sondern auch über das, was er thatsächlich schrieb, sich nie klar geworden ist. Wie wäre es sonst zu erklären, dass in einem Buche voll von Polemik plötzlich der Satz auftaucht ואין דבריגו בקורת לדברי זולתנו (p. 241)? Wie ist die Erklärung zu begreifen, dass er die Leser nicht verwirren und ermüden wolle (p. 56), während er durch seine Widerlegungen und durch die Erörterung nicht zum Gegenstand gehöriger Fragen fortwährend von seinem Thema abschweift?

Das zeigt deutlich eine Analyse des Inhalts. Das Buch zerfällt in zwei grosse Abschnitte: I. Abschluss des Talmud und die Saboräer, II. die Geonim. Der erste Abschnitt hat zwei Capitel, deren erstes wie der Haupttitel überschrieben ist, während das zweite, mit grosser historischer Präcision, von den Zeitgenossen R. Aschi's und dem Verhältniss des Babli zum Jeruschalmi handelt. Jedes Capitel zerfällt in einzelne Paragraphen. Es verlohnte einen dieser Perakim zu analysieren, um die Confusion in der Darstellung zu zeigen, wie der Verfasser von einer These ausgeht, die entgegenstehende Ansicht von Graetz oder Weiss citiert und widerlegt, zu diesem Zwecke eine Stelle in den Tossafot heranzieht, diese mit anderen Talmudstellen bekämpft, schliesslich in einem weiteren Autor noch eine falsche Ansicht findet, die hineingehören könnte, und sich auch gegen diese wendet u. s. w.

Fügen wir noch hinzu, dass der Stil des ganzen Buches würdig ist. Ein so barbarisches Hebräisch ist man seit hundert Jahren nicht mehr gewöhnt, am allerwenigsten bei einem Autor, der doch als ein moderner Gelehrter gelten möchte.

Allein es ist Zeit, dass wir die Resultate dieses seltsamen Werkes betrachten, denn es giebt immer noch Thoren genug, die die Erforschung der jüdischen Geschichte auch ohne Methode und ohne Klarheit für möglich halten.

2. Die Saboräer.

Das erste grosse Resultat gewinnt der Verfasser durch eine „verbesserte" Chronologie im Leben Rabina's, des sogenannten letzten Amora, und durch eine neue Vertheilung der Saboräer auf verschiedene Geschlechter. Der Talmud war danach von R. Aschi im Vereine mit den Zeitgenossen und unter besonderer Betheiligung seines Collegen, Rabina I, geordnet und abgeschlossen worden; die jüngeren Zeitgenossen nun, die an diesem Werke theilgenommen hatten, überlebten R. Aschi und sein Geschlecht, sie gehörten somit noch zur Epoche der Horaah, sind aber genau genommen, doch keine Amoräer mehr. Sie hatten den Talmud bereits geordnet und abgeschlossen vor sich, fügten aber hier und da Kleinigkeiten in den Text ein, die das Verständniss und die Entscheidung erleichtern. Repräsentant dieser Thätigkeit ist Rabbah Tosfaah, der eben von diesen Zusätzen seinen Namen hat, ihr letzter Vertreter aber der jüngere Rabina (b. Huna) der nach einer Amtszeit von nur wenigen Monaten am 13. Kislew, nicht תת"א, wie alle Historiker bisher falsch bei Scherira lasen, sondern תשפ"ו d. h. **475** starb, und mit dessen Tode die Horaah abschliesst. Auf ihn folgte das erste Saboräergeschlecht, das Zeitalter der Rabbah Jose, R. Achai, u. a., welche Schüler der letzten Amoräer und demnach der Horaah noch nahe waren. Ihre eigene Thätigkeit bestand darin, Zweifelhaftes und Schwebendes zu erläutern; sie waren es auch, die den Talmud niederschrieben, nach ihrer gesammten Thätigkeit heissen sie סבוראי דמפרשי דמקרבי להוראה (p. 26). Gegen 520 beginnt ein neues Geschlecht unter R. Ina in Sura und R. Simuna in Pumbedita, dessen Thätigkeit sich wohl von der des ersten nicht unterscheidet. Erst R. Rabai aus Rob, ihr Nachfolger, leitet eine neue Zeit ein; andererseits figuriert er noch mit unter den Saboräern der ersten Klasse und wird im Talmud genannt. Allein Scherira berichtet von ihm, dass er ein sehr hohes Alter erreicht hat, d. h. da Scherira selbst damals hochbetagt war, mindestens 100 Jahre. Demnach hatte R. Rabai noch die alten Zeiten miterlebt und selbst später (bis 560) die Hochschule im Pumbedita geleitet.

Es beschliesst endlich die Epoche der Saboräer die Zeit der R. Gida und R. Huna, die der von Pumbedita nach Anbar verlegten Akademie bis zu ihrer Wiedereröffnung 589 vorstanden; das sind die von Scherira genannten letzten Saboräer רבנן בתרא. In Sura hingegen war die Akademie von 540 etwa bis 610 geschlossen, dort rechnete man wohl den Beginn des Gaonats erst von einem späteren Datum, so dass es auch Saboräer in übertragenem Sinne giebt.

Das erste Saboräergeschlecht hat die Abfassung des Talmud abgeschlossen und noch Erklärungen unter seinem Namen in die Sugja eingefügt; das zweite hingegen gab nur noch die Sebara, d. h. dem kurzen Talmudtext wurde häufig eine mündliche Erklärung beigegeben, die traditionell war und von diesen letzten Saboräern dann dem Talmud einverleibt wurde. Im Synhedrium in Phiruz wurde schliesslich auf gemeinschaftliches Uebereinkommen hin die Zeit der Sebara geschlossen (p. 1—38).

Das ist die Quintessenz des ersten Capitels, das der Verfasser reichlich durchsetzt mit gehässigen und (da er seinen Gegnern Dinge unterschiebt, die sie nie behauptet haben) auch unehrlichen Ausfällen gegen die leichtfertigen Historiker, die ihre Quellen nicht verstanden oder böswillig entstellt haben. Es zeugte in der That von einer beispiellosen Fahrlässigkeit, wenn unsere Historiker ohne Ausnahme dieses neue Geschlecht der Halbamoräer, die Verschiedenheit der Saboräergenerationen und die frisch entdeckten Lehrhauspräsidenten R. Gisa und R. Huna übersehen hätten. Indessen so viele neue Behauptungen uns hier vorliegen, so viele Fehler enthalten sie. Verlieren wir keine Zeit damit den Widersinn dieser Theorie im einzelnen zu widerlegen und ihre zahlreichen inneren Widersprüche aufzuzeigen; da der Verfasser uns seine Methode als eine auf exakten Quellenstudien beruhende anpreist, wollen wir sogleich aus der Quelle zu erkennen suchen, wie er seine Resultate gewonnnen hat.

Scherira berichtet zunächst von R. Aschi's Thätigkeit für die Redaction des Talmud sowie von seinem Tode im Jahre 427 und fährt dann fort:

ומלך בתריה במתא מחסיא רב יימר ונח נפשיה בשנת תשמ"ג ובתריה ר' אידי בר אבין ושכיב בשנת תשס"ג ובתריה רב נחמן בר רב הונא . . ונפל שמדא . . . ומלך במתא מחסיא רב מביומי

. . . . ובתריה רבה תוספאה ושכיב בשנת תשפ״א[1]) ובארבע בשבא דהוא תליסר בכסלו בשנת תת״א שכיב רב אבינא בריה דרב הונא דהוא רבינא והוא סוף הוראה ובאילין שנין מלכו בפום בדיתא רב נבי ה א מבי כתיל ושכיב בשנת תשמ״ד ובתריה רפרם מן פום בדיתא ושכיב בשנת תשנ״ד ובתריה רב ריחומאי . . ושכיב בשנת תש״ס[2]) בערן שמדא . . . ובתריה . . . וביומיה דהדין ר׳ סמא בשבת בשנת תשפ״א אתאסרו רבנא אמימר בר מר ינקא והונא בר מר זוטרא ריש גלותא ומשרשיא בר פקוד. וביה בשבת איתקטילו הינא בר מר זוטרא נשיא וכו׳ ובשנת תשפ״א[3]) איתסרו כל בי כנשתא דבבל ואיתנקימו בני יהודאי לאמנושי ובשנת תשפ״ז שכיב ר׳ סמא בריה דרבא ובתריה מלך רב יוסי וביומיה סוף הוראה ואסתיים תלמודא.

ורובא דרבנן סבוראי שכיבו בשנים מועטות דהכי פירשו גאונים בספרי זכרוניהם בדברי הימים ובשנת תתס״ז שכיב . . . . ובשנת תתי״ט שכיב רב הונא ריש גלותא . . . . ובשנת תתכ״ז שכיב . . . ואישתייר רבה יוסף גאון במתיבתא כמה שנין ובתר הכי רב עינא בסורא ורב סימונא בפום בדיתא ובתר הכי רב רבאי מרוב ומן מתיבתא דילן הוה ואמרין דגאון הוה והוויין שני שמד וצרות בתר אילין מילי בסוף מלכות פרסיים ולא הוו יכילין למקבע פרקי . . . . עד בתר כמה שנין דאתו רבנן דילנא מפום בדיתא לסביבות נהרדעא למדינתא דפירוז שאבור, ואלין גאונים דהוו . . . . משנת תת״ק . . . (Scherirabrief, ed. Neub., p. 33, 35).

Scherira giebt demnach zwei p a r a l l e l e Reihen von Schulhäuptern; er beginnt nach einer alter Sitte mit S u r a, zählt die Nachfolger R. Aschi's in dieser Akademie auf bis Rabbah Tosfaah[3]), der 474 verstarb, und dessen Nachfolger Rabina b. Huna, der Mittwoch 13. Kislew 811 = 1. Dec. 499 aus dem Leben schied. Mit ihm, fügt der Gaon hinzu, war das Ende der Horaah, d. h. in seiner Zeit fand die Periode der Amoräer ihren Abschluss, weil er den Talmud endgiltig redigierte. Davon dass R. Aschi den Talmud unwiderleglich abgeschlossen hätte, weiss weder Scherira noch sonst eine alte Quelle irgend etwas, vielmehr dauerte die amoräische Lehrthätigkeit der Horaah d. h. der kritischen Gesetzeserklärung, noch fort bis auf Rabina. — Scherira kehrt alsdann zur

[1]) l. תשפ״ה vgl. Brüll Jhrb. II, 12, Anm. 8.
[2]) l. תשס״ז nach ed. Wallerstein.
[3]) Dass der Amora nach seiner Heimath Thospia so genannt wurde, war aus Brüll l. c. Anm. 9 und Lewy, Abba Saul, p. 5, Anm. 3 Ende, zu entnehmen.

Akademie von Pumbedita zurück und berichtet, dass in jener Zeit, nach 427, zunächst R. Gebiha aus Be-Katil, von 433—443 Rafram u. s. w. die Akademie leiteten, verzeichnet auch hier die traurigen Wirkungen der Religionsverfolgungen und schliesst endlich mit R. Sama, der 476 starb, und seinem Nachfolger Rabbah Jose, während dessen Amtszeit das Ende der Horaah eingetreten und der Talmud abgeschlossen worden war. Die dem Bericht über R. Jose angefügte Bemerkung וביומיה סוף הוראה ואסתתם תלמודא besagt nichts Neues, sondern fasst nur zusammen, was bereits oben bei Rabina erwähnt war, um darauf hinzuweisen, dass damit das zweite Glied der parallelen Reihe am Endpunkte angelangt ist. Wenn Herr Halevy in diesem Satz einen neuen Akt der Talmudredaction erblickt, so macht er mit dieser Interpretation genau denselben unbegreiflichen Fehler, den er bei Weiss mit scharfen Worten tadelt. Der Gaon geht dann zu der neuen Klasse von Gelehrten, den Saboräern, über, die nach einer im Lehrhaus erhaltenen Tradition[1]) in kurzer Zeit starben. 504 verschied R. Sama u. s. w., 515 R. Techina und Mar Sutra, während dieser Zeit und noch einige Jahre später blieb R. Jose Vorsteher von Pumbedita. Nach ihm wirkten R. Jona in Sura und R. Simuna in Pumbedita, auf diese folgte R. Rabai in der letzteren Akademie; allein dann trat eine neue Periode von Verfolgungen und Unterdrückungen ein, darum konnten die Lehrvorträge nicht regelmässig stattfinden, die Metibta musste geschlossen werden, die Gelehrten von Pumbedita wanderten nach Nehardea aus und blieben dort, bis 589 R. Chanan zurückkehrte und das Lehrhaus von neuem eröffnete.

Die Periode der Saboräer gehört demnach in ein Jahrhundert ernster politischer Verwicklungen, die Babylonien in schwere Kämpfe stürzten und auch die dortige Judenheit in ihren Grundfesten erschütterten. Bereits am Ende des V. Jahrhunderts hatte der Fanatismus der Magier den Vernichtungskampf gegen das Judenthum angeregt, die Gesetzeslehrer wurden verhaftet und hingerichtet, der Unterricht wurde verboten, die Jugend in der Zendreligion erzogen. In diese Leidenszeit fällt die Wirksamkeit Rabina's, während

[1]) Auch das ist neu, dass der Ausdruck ואמרין bei Scherira stets auf eine zuverlässige mündliche Tradition hinweisen soll (p. 20); da es gewöhnlich den gesicherten Ueberlieferungen entgegengestellt wird, ist eher das Gegentheil anzunehmen, vgl. ואמרין דנאון הוה bei R. Rabai.

deren nach der allgemeinen Ueberlieferung der Talmud abgeschlossen wurde. R. Aschi hatte bereits versucht, den Talmud endgiltig zu redigieren, — aus welchen Gründen wollen wir an der Hand unseres Verfassers später prüfen. Trotz seines hohen Ansehens aber blieb sein Gedanke ein frommer Wunsch. Mehr als zwei Generationen noch dauerte die amoräische Lehrthätigkeit fort. So schwer wurde es den Gelehrten, sich von ihr loszusagen. Wenn es endlich aber doch geschah, so werden wir, solange jede Wirkung eine Ursache haben muss, Beweggründe für einen so folgenschweren Schritt aufzusuchen haben. Aus Scherira's Bericht ergeben sie sich ohne Schwierigkeiten. Die Gelehrten der Metibta waren bereits betagt, wie sie in der That alle in einem Jahrzehnt nach Rabina hinstarben; die Jugend im Gesetz zu unterweisen war durch die Staatsgewalt verboten. Wem daher der Wunsch, die Ueberlieferung zu retten, höher stand als persönliche Neigungen oder das unzeitgemässe Verbot, Halachisches niederzuschreiben, der musste an eine Redaction und Verschriftung des Talmud gehen. Darin ruht die weltgeschichtliche Bedeutung Rabinas, dass er diese rettende That vollbracht hat.

Der Talmud ward abgeschlossen, es folgten die Saboräer. Die politischen Ereignisse aus ihrer Zeit sind durch Graetz mit bewundernswertem Geschick in ihrer Wirkung auf die Lage der Juden erkannt worden. Da ist zunächst die Bewegung Mazdaks, 499, die alle Verhältnisse umkehrte, die Sicherheit des Lebens und des Eigenthums vernichtete, dann der Fanatismus Kobads, der zum Schaden seines eigenen Reiches den Umstürzlern Vorschub leistete. So dauern die Unruhen fort, bis 531 Nuschirvan, der weise und gerechte König, ihnen ein Ende macht. Allein in Hormuz IV kommt 579 wiederum ein Fanatiker zur Regierung, der von neuem den Vernichtungskampf gegen die Ungläubigen aufnimmt, bis 589 der Aufstand Bahrams die Juden als werthvolle Bundesgenossen erscheinen lässt, und ihnen Sicherung des Lebens und der Lehre einträgt. Mit dem Steigen und Fallen der Toleranz im Perserreiche treffen Duldung oder Verfolgung des Gesetzesstudiums zusammen. Unter Kobad war die Lehrthätigkeit gestört, unter Nuschirvan haben sie R. Ina und R. Simuna 540—50 wieder aufgenommen, R. Rabai fortgesetzt, bis diese letzten Nachzügler des Saboräerkreises oder seine Schule unter Hormuz genöthigt waren,

nach Anbar auszuwandern, um erst in der kriegerischen Bewegung Bahrams von diesem 589 die Wiedereröffnung der Akademie von Pumbedita zu erlangen.

Was hat nun unseren Autor veranlasst von diesen klaren Angaben der Quelle abzuweichen und ein Wirrsal unbegründeter Hypothesen an deren Stelle zu setzen? Die Antwort ist einfach genug: ein **falscher Text des Scherirabriefes.** Die oben im Druck hervorgehobenen Worte sind in der Ausgabe des Sendschreibens im Juchasin, die der Verf. ursprünglich ausschliesslich benutzte, durch ein Versehen ausgefallen. Darum fehlt dort die Einleitung von den Schulhäuptern von Sura und der Uebergang zu denen von Pumbedita, so dass naturgemäss auch in der Chronologie ein Widerspruch entsteht, und Rabina nach seinen Nachfolgern gestorben sein müsste, wenn wir nicht durch eine Conjectur im Texte nachhelfen. Dass damit freilich die Schwierigkeiten noch nicht beseitigt sind, und immer noch Nachfolger übrig bleiben, die vor Rabina sterben, das merkt der auf seine Endeckung recht stolze Verfasser nicht. Ja, als wäre er mit Blindheit geschlagen, widerlegt er selbst den glücklichen Einfall, dass wir es hier mit zwei parallelen Gelehrtenreihen zu thun haben. Das sind allerdings böse, aber immerhin verzeihliche Irrthümer. Unglaublich ist es jedoch, dass ein so frommer Herr, ehe er ein von allen[1]) Quellen bezeugtes sowie durch Bestimmung des Monats und des Wochentags[2]) genau fixiertes Datum ändert, sich nicht doch ein wenig in den Texten umsieht. Wir besitzen vier moderne Ausgaben des Scherirabriefes, darunter die vortreffliche von Neubauer, die das reiche textkritische Material sorgfältig verzeichnet; Herr Halevy hat einige dieser Ausgaben besessen, denn er citiert sie später häufig, aber er hat es nicht für nöthig gefunden einen dieser Texte zu ver-

[1]) Im S. ha Kabbalah (Neub. 61) fehlt das Todesjahr Rabinas, es findet sich dort nur das Jahr für den Abschluss des Talmud 500; da jedoch auch R. Nissin Gaon, eine der Quellen R. Samuel ha Nagid's, dessen Schrift wiederum die Vorlage für Abr. ibn Daûd bildete, das Todesjahr Rabinas ebenfalls 500 ansetzt (Maphteach Einl.), muss Abr. ibn Daûd dieses Datum gekannt haben. Seine Angabe ובאותה שנה היה רבינא ריי שנה אחת, die unseren Verf. vollends irre geführt hat, indem er darin die Functionsdauer erblickte, bezieht sich vielmehr auf das Datum der vorher erwähnten Vorfolgungen, vgl. Brüll l. c. Anm. 8.

[2]) Herr Halevy ist freilich naiv genug, die Angabe des Monatsdatums auch in sein neues Jahr mit hinüber zu nehmen (p. 22), während im Jahre 475 der 13. Kislew (= 28. Nov.) bekanntlich ein Freitag war.

gleichen. Dabei bedurfte es gar keiner Ausgabe von Scherira's Sendschreiben, jede beliebige hebräische Chronologie, Juchasin z. B., den er doch in Händen hatte, musste den Verfasser belehren, dass seine These ihre einzige Stütze in einem argen Versehen des Buchdruckers hatte[1]). Gewahrt man diese unerhörte Leichtfertigkeit, so muss man, wie Herr Halevy treffend bemerkt, „verwundert darüber staunen, dass solche Dinge gedruckt werden können, die absolut unsinnig und aus der Luft gegriffen sind, weil der Verfasser meint schreiben zu können, was ihm gerade einfällt, im festen Vertrauen darauf, dass der Leser ihm nicht nachprüft." (p. 20).

Auf diesem Grundfehler beruhen alle übrigen falschen chronologischen Vermuthungen, so die ganz unmögliche Erklärung der Worte וביומיה סוף הוראה dahin, dass in den Tagen R. Jose's die letzten Vertreter der Horaah starben, dass dessen Geschlecht jedoch schon die erste Generation der Saboräer, bildet und dass dieses den Talmud abgeschlossen hat. Auf diesem Grundfehler beruht die Unterscheidung der verschiedenen Lehrthätigkeit der einzelnen Geschlechter. Nach dem Verfasser sind von vor 475 bis 589 drei verschiedene Arten von Zusätzen zum Talmud geschaffen worden

1) die der jüngeren Zeitgenossen R. Aschi's, die noch zur Horaah gehörten und in die Discussion eingriffen,

2) die der I. Saboräer, die den Talmud niederschrieben und ihre persönlichen Erläuterungen einfügten,

3) die der Saboräer schlechthin, die nur manches zum besseren Verständnis Erforderliche einflochten. Holen wir uns auch darüber Auskunft bei Scherira. Da wo der Gaon die allmähliche Entwickelung des talmudischen Materials und die Ausbildung des Studiengangs schildert, heisst es abschliessend:

ולסוף הכי איתוספא הוראה דרא דבתר דרא עד רבינא ובתר רבינא איפסיקא כדחזא שמוא' . . . . ובתר הכי אע"ג דודאי הוראה לא הות

[1]) Erst nachdem ich obige Stelle angemerkt hatte, erhielt ich die Abhandlung Abr. Epstein's in REJ XXXVI., wo dieser gefeierte Gelehrte obigen Fehler hervorhebt und gebührend zurückweist (p. 224 ff). Trotzdem habe ich die wiederholte Besprechung dieser Stelle nicht unterdrückt, einmal weil sie uns hier noch oft beschäftigen wird, und dann weil weder Herr Halevy in dem inzwischen erschienenen II. Bande noch ein so gründlicher Gelehrter wie Dr. D. Hoffmann (ZfHB,V, 107) davon Notiz genommen haben.

הוו סבוראי דמפרשי פ י ר ו ש י דמקרבי לְהוראה. ואיקרו הני רביאתא רבנן סבוראי וכל מאי דהוה תלי וקאי פרשוה כנון . . . . ורב רבאי . . . . וכמה סברי איקבעו בגמרא דאינון מרבנן בתראי כנון רב עינא ורב סימונא נקטינן מן קמאי דגמרא דהאשה נקנית . . . . רבנן סבוראי תרצינהו וקבעינהו ודזוד מינה נמי (Scher., ed. Neub., 25, 26).

Nach diesem klaren Bericht des Gaon, an dem nicht zu deuteln und nicht zu zweifeln ist, dauerte die amoräische Lehrthätigkeit bis zum Tode Rabinas, d. h. bis zur Talmudredaction fort. Nach dieser Zeit gab es zwar keine kritische Mischnahexplication mehr, wohl aber Texterläuterungen in der Form der alten Horaah d. h. wie die erwähnten Beispiele lehren, Erklärungen mit voller Nennung des Namens ihres Autors[1]). Ausserdem aber sind auch grössere anonyme Erläuterungen der nachamoräischen Lehrer, die Sebara, in den Talmud aufgenommen worden, so der Anfang von Kidduschin u. a. m. Herr Halevy ist auch hier über das einzige Wort פירוש, das im Juchasin fehlt, gestolpert. Für diese Stelle benutzt er freilich wiederholt den Neubauer'schen Text; allein ohne zu erkennen, dass derselbe seine Erklärung direct ausschliesst, bleibt er bei der Construction von verschiedenen Geschlechtern, denen er schliesslich keine besondere Thätigkeit zuzuweisen weiss. Um aber eine Generation wieder zu gewinnen, die er oben eingebüsst hat, stöbert er aus dem STwA. den R. Gada und R. Sama auf, erklärt eiligst, dass der Text dieses Schriftchens im Machsor Vitry immer (!) der bessere, ist und dass darum R. Gisa und R. Huna als die letzten Saboräer anzusehen sind. So wird die jüdische Litteratur um zwei Saboräer bereichert, die nie gelebt haben, und von deren Existenz der Verfasser selbst am Anfang seines Buches noch nichts ahnte; denn p. 3. erklärte er selber noch R. Ina und R. Simuna als die letzten Saboräer.

3. Mar Sutra.

Seiner Theorie zuliebe verdreht Herr Halevy natürlich auch die politischen Ereignisse und die Mar Sutra-Episode. Er hatte die Wirksamkeit R. Jose's (seines ersten Sab. Geschlechts) bis 520 ausgedehnt und R. Ina unmittelbar

[1]) Die in unseren Texten fehlende Erläuterung v. R. Rabai in Sanh. 43 b findet sich im Commentar des R. Chan. ebenfalls.

daran geschlossen. Darum stören die Kämpfe Mar Sutra's im zweiten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts seine Kreise, er kann sie vor 560, dem angenommenen Todesjahr R. Rabai's, nicht gebrauchen. Demnach muss die Geschichte daraufhin zugestuzt werden. Das Mittel ist einfach, sobald man es nur zu finden weiss. Der nach Scherira 508 gestorbene Exilarch Huna ist eben nicht Huna b. Kahana, der seinen Schwiegervater misshandelte, sondern dessen Vorgänger und Oheim Huna V[1]), für Huna VI. b. Kahana müssen etwa 10—15 Jahre, für den Vorfall mit R. Chanina und seinen Tod etwa das Jahr 523 angesetzt werden. Sein Nachfolger ist Rab Pachda, bis der nachgeborene Sohn Mar Sutra in fünfzehnten Lebensjahr 538 zum Exilarchen ernannt wird; bis 558, zwanzig Jahre lang, verwaltet dieser sein Amt. Während dieser Zeit war in Sura infolge fortwährender Unruhen kein allgemeines Lehrhaus; nur Einzelakademien wurden gehalten, und das Haupt einer solchen fiel als Opfer des Glaubenshasses. Darauf hin ergriff Mar Sutra die Waffen; nach anfänglich kleinen Erfolgen erlag er, und mit seinem Grossvater R. Chanina ward er ans Kreuz geschlagen. Dieser Aufstand dehnte die Verfolgungen auch in das bis dahin ruhige Gebiet von Pumbedita aus. Bis 589 konnten auch dort Lehrvorträge nicht gehalten werden, und die Gelehrten beider Akademien zogen sich nach Nehardea zurück. — Das ist eine ganz raffinierte „neue Construction der Geschichte, welche die Thatsachen in klares Licht rückt, jedem Wort in der Primärquelle zu seinem Rechte verhilft und überdies diese Episode in engen Zusammenhang mit der zeitgenössischen jüdischen- und Weltgeschichte bringt". Wird eine solche Auffassung nun gar mit der nöthigen Menge verwirrenden Materials vorgetragen, und wird ihre Richtigkeit unter Nachweis von Widersprüchen und Geschichtsfälschungen auf Seiten der Gegner recht nachdrücklich behauptet, so kann die Meisterschaft dieses neuen Pfadfinders füglich nicht mehr bestritten werden.

Indessen ist Herr Halevy mit seinem Abscheu gegen die moderne Forschung hier völlig im Rechte. Diese bösen Historiker haben nämlich das Uebel in die Welt gesetzt, dass wir auch dem Gelehrtesten nicht mehr Glauben schenken ohne seine

---

[1]) vgl. Lazarus F., Die Häupter der Vertriebenen, Anhang II, p. 171, Nr. 30.

Quellen zu prüfen. Angesichts der Quellen aber erblasst sein eigener Ruhm gar sehr. Diese Beleuchtung kann keine einzige seiner „neuen“ Theorien vertragen. So staunen wir auch diesmal nur so lange, bis wir Scherira zur Hand nehmen. Dort ist zu lesen (vgl. oben p. 12), dass der Exilarch Huna bar Mar Sutra = Huna V im Jahre 470 eingekerkert und sogleich hingerichtet wurde. Demnach kann der 508 gestorbene nur mit Huna VI identisch sein. Demnach rücken sämmtliche oben erwähnten Ereignisse um 15 Jahre hinauf, und der ganze schöne Pragmatismus ist untergraben. Man beachte ferner, dass der Verfasser, der sonst streng an das „kanonisierte“ Seder Olam suta glaubt, für die nach dem dortigen Bericht siebenjährige Herrschaft Mar Sutra's keinen Raum hat. Man wird es ferner nicht begreifen, wie unter Nuschirvan nach allem, was wir von seiner Regierung wissen, so umfassende Verfolgungen, ein bewaffneter Widerstand und die erkämpfte Unabhängigkeit möglich waren. Ja, da holt sich Herr Halevy bei seinem „Professor“[1]) Hilfe. In Weils „Chalifen“ ist zu lesen, dass das Perserreich längere Zeit bereits vor seiner Vernichtung vollständig in Auflösung und Selbstzerstörung begriffen war; in diese Zeit, in der die Fürsten einander zerfleischten, fällt Mar Sutra's Erhebung und Sieg. Abgesehen davon, dass Weil von einer weit späteren Zeit redet, wie wäre in solchem anarchischen Zustand die Niederlage Mar Sutra's zu erklären? Aber wo wir diese neue Theorie auch anfassen mögen, überall erweist sie sich als gedankenlose Vermuthung, wie sie auf den ersten Blick auftauchen mag, wie sie aber nach dem vorliegenden Buche in so wichtigen Fragen nie ausgesprochen werden (p. 18) dürfte. Wer Geschichte und nicht Phantasiegebilde sucht, wird zu Graetz zurückkehren und den Aufstand Mar Sutra's mit der Bewegung Mazdaks in Verbindung bringen.

So enthält denn das ganze erste Capitel zwar manche Oase berichtigter Nebenumstände, was es aber an positiven Ansichten bieten will, ist sammt und sonders unbrauchbar, weil der Verfasser von einem unrichtigen Text ausgeht und seine Hypothesen auf falsche Conjecturen begründet. Wie ein solches Verfahren zu beurtheilen ist,

[1]) Weil wird nie ohne dieses respectvolle Epitheton genannt; für die Koryphäen der Wissenschaft des Judenthums hingegen hat der Verfasser nur Hohn und Schimpf übrig.

das lehrt uns Herr Halevy, der ein Meister im Verurtheilen anderer ist, selber, wenn er über die neueste Forschung klagt, „die nur auf leeren Vermuthungen sich aufbaut und ihnen zuliebe selbst die Texte verschlimbessert, eine Methode, die unbeweisbare Hypothesen als absolute Gewissheit ausgiebt". Mit Recht nennt er dieses Vorgehen einen „gewaltigen Rückschritt, der zur Aufklärung unserer Geschichte nie und nimmer führt". (Dor. III. p. 170).

4. Die letzten Amoräer.

Das zweite Capitel behandelt zunächst die Zeitgenossen R. Aschi's und ihr Vorkommen im Talmud. Es ist, wie gesagt, nebst Cap. VI. des II. Abschnitts תורתן של ראשונים das Beste am ganzen Buche, und ich wollte darum jede kritische Bemerkung unterlassen. Dennoch aber kann ich nicht umhin, auch hier an zwei Beispielen zu zeigen, mit welcher Leichtfertigkeit unser Verfasser die von ihm bekämpften Autoren studiert, und welcher Werth demnach seiner abfälligen Kritik zukommt. § 7 über Rafram beginnt בדבר רפרם הראשון והשני כבר נבוכו וכל אחד כתב לו על פי דרכו כי בדברי רב שרירא גאון שלפנינו אין שם כי אם רפרם אחד . . . ונפטר 294 = תשיו (p. 85) es folgt dann der gewohnte scharfe Ausfall gegen die Nachtreter des Seder ha-Dorot und endigt mit dem Nachweis eines Irrthums bei Graetz. Gewiss, denn in der Scheriraausgabe unseres Verfassers fehlt eben eine Zeile (s. oben) und darum durften auch sorgfältige Forscher nicht das Richtige haben. Mit Aufgebot vieler Gelehrsamkeit findet er auch Rafram II. und schliesslich überzeugt er sich gar aus anderen Scheriratexten[1]) von seiner Existenz. Von den früheren Angriffen aber nimmt er nichts zurück. Der Vorwurf gegen Graetz ist indess völlig unbegründet, denn das Todesjahr Rafram's hat in der That nur Scherira so wie IV[3] (p. 386, Note 1, 27) bemerkt ist.[2])

---

[1]) Nach Halevy's Theorie im I. Cap. durfte dieser nach Rabina genannte Rafram nun freilich nicht mehr als Amora im Talmud vorkommen; hier hatte er den richtigen Text und kam nicht hinter seinen erbärmlichen Schnitzer. Wir werden noch öfter zu beobachten Gelegenheit haben, wie der Verfasser in dem einen Cap. noch nicht weiss, was er im anderen sagen will, weil er die Materie eben nicht beherrscht.

[2]) Bei Graetz ist hier ein Druckfehler, statt 764 muss es heissen 754, bei Abr. ibn Dand ist das Sterbejahr indirect gegeben 194 mundi + 10.

Schlimmer ist ein anderes Beispiel. Am Ende von § 1 über Maremar, den Nachfolger R. Aschi's, wird Graetz der Vorwurf gemacht, dass er diesen Amora mit Amemar identificiert. Diesem ist der folgende Paragraph gewidmet, da infolge eines Versehens im Seder ha-Dorot grosse Irrthümer (משות, sic!) über ihn verbreitet sind. Wiederum wird Graetz untergeschoben, dass er diesen Fehler nachgeschrieben und Amemar zum Schulhaupt in Sura gemacht habe, und auf derselben Seite ihm noch einmal der Vorwurf gemacht, dass er Amemar als Hörer R. Aschi's nach Sura versetzt habe (p. 68 f.) So viele Citate, so viele Unwahrheiten. Bei Graetz IV[3] p. 351 heisst es wörtlich: Auch Nehardea ... erlangte wiederum einigen Ruhm durch das von Amemar dort eröffnete Lehrhaus (390—420). Aber keiner dieser Lehrer machte R. Aschi den Vorrang streitig .... Die ältesten Amoräer (diese Worte unterdrückt unser Verfasser wohlweislich) Huna b. Nathan, Amemar und Mar Sutra ordneten sich freiwillig R. Aschi's Autorität unter. Daselbst p. 371 lesen wir: Nach R. Aschi's Tod wählte das suranische Collegium einen Genossen R. Aschi's, R. Jemar oder Mar Jemar (zusammengezogen Maremar) und endlich Note 1, Nr. 24 p. 386: Jemar, Varianten 742, Scherira 743, S. Ch. 744[1]).

5. Babli und Jeruschalmi.

Ein wichtiger Punkt für den Autor und auch für die Auffassung der jüdischen Litteratur ist die nun folgende Auseinandersetzung über das Verhältniss zwischen Babli und Jeruschalmi und die Geschicke des ersteren in der Zukunft (106—146). Zum Verständniss der auch hier zum grossen Theil neuen Theorie müssen wir etwas weiter ausholen und des Verfassers Ansicht über den Abschluss und die Bedeutung des Talmud überhaupt kennen lernen. Der Talmud ist ihm, in seinem halachischen Theile wenigstens, das Credo des Judenthums, der Abschluss desselben ein Act der Inspiration, die Erläuterung, die er dafür giebt, mehr eine theologisch-mystische Umschreibung als eine historische Erklärung. In keinem Falle, heisst es (p. 126), kann man von

[1]) Ich sehe allerdings eben, dass in der hebr. Uebersetzung S. P. Rabbinowicz diese Identität mit Amemar hinzugefügt hat; der Verfasser war aber keineswegs befugt, Graetz für die Versehen seines Uebersetzers verantwortlich zu machen. Dieses Beispiel steht nicht vereinzelt da.

einem einzelnen Gelehrten behaupten, er habe den Talmud abgeschlossen, das konnte nur in einer Akademie geschehen, die alle zeitgenössischen Gesetzeskundigen vereinigte, unter Leitung eines von allen ohne Ausnahme anerkannten Oberhauptes. So war es in der That unter R. Aschi in Sura, dem sämmtliche Lehrer der Zeit sich unterordneten, ja sogar die Gelehrten von Pumbedita waren mit ihm vereint am Abschluss des Talmuds thätig. Die vereinigten Amoräer fanden einen völlig geordneten Talmud bereits vor, der in jedem Geschlecht, immer durch allgemeine Zustimmung der Akademie, neue Elemente erhalten hatte, und fügten diesem nur den Abschluss hinzu, indem sie die vielen Zweifel, die über Erläuterung von Mischnah und Baraita noch bestanden, auf Grund ihrer Ueberlieferung erklärten sowie indem sie die verschiedenen Lesearten feststellten und in dem Gange der Discussion die schliessliche Entscheidung andeuteten (p. 120). Bei diesen Erwägungen nun über Festsetzung der Halachah wurde nicht nur der Babli, sondern auch der Jeruschalmi berücksichtigt, denn dieser lag vollständig, wie wir ihn heute noch haben, damals vor. So wie der Talmud aus der Akademie R. Aschi's hervorging, blieb er auch, und in dieser Form wurde er massgebend für alle Zeiten; keine spätere Autorität konnte eine Halachah festsetzen, die dem Talmud widerspricht, wofern nicht eine besondere Abstimmung darüber stattgefunden hat. Darum ist auch jede Veränderung im Talmudtext, jede Interpolation und jeder Textfehler, ausgeschlossen; soweit sie vorhanden waren, sind sie stets als solche erkannt worden und auf die Halachah ohne Einfluss geblieben.

Diese Theorie, wonach die Tradition im Judenthum stets einheitlich und constant war, wonach die Späteren in keiner Weise von den früheren Lehrern abweichen, sondern nur näher entwickeln und in Formeln fassen durften[1]), was bereits die Alten in ihrer grossen Stärke durch Ueberlieferung wussten,

---

[1]) Die Reform der Geonim ל מינבי בעל חוב וכתובה מן יתמי ממטלטלי (Scher. Gdbg. 39) begleitet der Verfasser mit folgender Erklärung, die es verdient der Vergessenheit entrissen zu werden (p. 232): וראוי להעיר שאין הכונה שעשו תקנה חדשה לעקור דין הקודם כי אם ש ל פ י ד י ן ה ג מ ר א ה י ב י מ י ה ם ה ד י ן כן לגבות ממטלטלי. Wie abgrundtief steht doch diese gewaltsame Verdrehung geschichtlicher Wahrheiten unter der aufrichtigen und einfachen Erklärung des Gaons R. Mose b. Jak. in שו"ת חיג Nr. 65 Ende.

bildet den Kern und zugleich den Triumph des Buches. Damit hat der Standpunkt der neuen Orthodoxie litterarischen Ausdruck und wissenschaftliche Fassung erhalten. Andererseits braucht nicht erst gesagt zu werden, dass damit der Begriff einer jüdischen Litteratur in Nichts aufgelöst und die Achtung vor der Geistesarbeit unserer Gelehrten völlig zerstört werden. Ehe wir aber diese grossartigste Errungenschaft der neuen jüdischen Wissenschaft leichthin preisgeben, wollen wir diese Theorie in ihre Bestandtheile zerlegen und prüfen, wie die alten, der Ueberlieferung nahen Autoritäten über die einzelnen Elemente derselben dachten.

Beginnen wir mit dem Abschluss des Talmud. Wo in aller Welt findet sich auch nur eine einzige alte Autorität, die sich die Redaction des Talmuds so entstanden dachte wie Herr Halevy? Kein Wort sagt Scherira davon, dass R. Aschi einen solchen abschliessenden gesetzgeberischen Act vornehmen wollte, um damit eine bestimmte Phase der Tradition abzuschliessen; ja R. Aschi ist für ihn gar nicht abschliessend, denn noch über siebzig Jahre dauerte, wie oben ausgeführt wurde, die amoräische Lehrrichtung fort, und erst unter Rabina II. erreichte sie ihr Ende. Welches Motiv R. Aschi bei dem Versuch einer Sammlung und Ordnung des Stoffes der mündlichen Tradition leitete, hat er selbst in der Klage über die Gedächtnisschwäche seiner Zeitgenossen[1]) verrathen, aber keineswegs hatte er irgend welche Inspiration hierfür empfangen. So nennt Scherira ausdrücklich als Motiv der Mischnah-Sammlung unter Rabbi, die Schwierigkeit, das ungeheure Material im Gedächtniss zu behalten[2]); dass dieselbe Auffassung von der noch älteren Autorität Saadja's gestützt wird, lehrt uns einer der ungeahnten Funde aus dem Schacht der Genisah zu Kairo. Danach war es ausschliesslich die Schwierigkeit des Memorirens, aber nicht ein mystischer Auftrag, die zur Redaction des Talmuds führte[3]). Samuel ha-Nagid kann R.

---

[1]) Erubin 53a vgl. den Text bei Scherira Neub. 24.

[2]) וכיון דחזא רבי דאיכא שינויי כולי האי . . . . חש דלא נפיש ואתי מסידא מינה דמילתא הואיל וחזא דקא ממעט ליבא וקא מיסתם טעיין החכמה ונסתלקה תורה (ed. Neub. p. 8).

[3]) Saadja, Sepher ha-Galuj: בראות הורינו את ההמון כי נפץ בכל הארץ וינוד על הגאלבלתי השכח ויאספו כל מלה . . . . ויקראו את שמם משנה, וישארו דברים . . . יספנו סור גם נטה ונלינו עוד ותהי הנפצת ניפוץ העוללת או פזר הנוקף: ויראו מהנשותם ויר בצום גם המה ותלמוד קראום (ed. Schechter, JQR. XIV, 45, 5—15).

Aschi unmöglich als endgiltigen Talmudredactor bezeichnet haben, denn Abraham Ibn Daûd, der ihm folgte, weiss nichts davon. Des letzteren Anschauung theilt Maimuni, und wenn er R. Aschi allein als Ordner des Talmuds nennt, so geschieht es nur der Kürze halber, da wo es ihm lediglich auf das Dogmatische ankommt; wo er historisch spricht, erkennt auch er die spätere Fortsetzung dieser redactionellen Thätigkeit an[1]).

Ueber die Einheit der Tradition ist sich unser Verf. selbt nicht recht klar, und jedesmal wenn er von der Thätigkeit der Redaction derselben im Talmud spricht, fügt er ein neues Moment hinzu. Erholen wir uns auch hier bei Scherira, dem Pfadweiser in allen einschlägigen Fragen, Rat, so erfahren wir nur von einem allmählichen Anwachsen des Stoffes und von Verschiedenheiten einzelner Talmudsammlungen; von fortwährenden Abstimmungen jedoch weiss der Gaon nichts zu erzählen. Wie sollten denn auch die vielen Zweifel entstehen, wenn alle Lehre nur auf Ueberlieferung beruhte, oder wie sollten all die Zweifel und Unsicherheiten gelöst werden, wenn alles nur auf Ueberlieferungen zurückging? Majoritätsbeschlüsse können doch das Gewicht der Ueberlieferung unmöglich aufwiegen. Herr Halevy zitiert selbst die verschiedenen Relationen von Halacha's in den einzelnen Metibta's, ohne daraus die nothwendige Folgerung zu ziehen, dass eine solche Verschiedenheit bei einer alles umfassenden einheitlichen Tradition unbegreiflich, mithin ausgeschlossen ist. Hätte er Frankel's Mebo ha-Jeruschalmi ohne Voreingenommenheit studiert, und hätte er die klassische Abhandlung gekannt, in der mein hochverehrter Lehrer Dr. J. Lewy[2]) die Entstehung des Talmud erläutert hat, so hätte er Anschauungen sich zu eigen machen können, die dem Selbstzeugniss des Talmud und den Meinungen der ältesten Autoritäten entnommen sind.

Wie es im übrigen mit der Vollständigkeit der Ueberlieferung bei den Amorären häufig stand, das mag hier ein

---

[1]) Welchen Antheil Maimuni dem jüngeren Rabina an der Redaction des Talmud zuschrieb, geht allerdings weder aus der Einleitung zum Mischnah-Commentar noch aus der zum Mischneh Thora klar hervor.

[2]) Vorrede zur Interpretation des I. Abschn. des pal. Talmud-Traktates Nesikin im Programm des Jüd.-Theol. Seminars zu Breslau 1895.

Beispiel für viele beleuchten. Megillah 7 b lesen wir: אמר רבא סעודת פורים שאכלה בלילה וכו' רב אשי הוה יתיב קמיה דרב כהנא נגה ולא אתו רבנן . . . אמר ליה לא שמיע ליה למר הא דאמר רבא סעודת פורים וכו' אמר ליה אמר רבא הכי אמר ליה אין תנא מיניה ארבעין זימנין ודמי ליה כמאן דמנח בכיסיה. Demnach war ein Ausspruch Raba's, der halachisch anerkannt ist, R. Kahana[1]), einem hervorragenden Gesetzeslehrer der nächsten Generation, nicht bekannt, und erst von seinem Schüler R. Aschi erhielt er infolge eines Zufalls Aufklärung darüber.

Freilich meint auch unser Verfasser, sich auf Scherira berufen zu sollen, und führt die von diesem citierte Stelle Erub. 32 b über die Aufnahme von Memra's in den Talmud an. Bezeichnend aber ist auch hier die Art, wie er Scherira's Worte sich nach eigenem Bedarf zurecht legt. Ich stelle darum sein Citat und den wirklichen Text hier gegenüber:

Hal. Dor. III, 117:

ובכל דרא ודרא מן אילין דרי הוה אית להון שמעתתא דגרסי להון רבנן ומסדרי להון תדיר תדיר וכו' ואמרין להון יתהון במתיבתא וקבעין ליה בגמרא וגרסי להו כולהו רבנן כדאמרינן גבי עירוב שנתנו באילן וכו' אמרו ליה סתריתו בה כולי האי אמר להו אתון נמי סתריתו בה טובא הכי קאמינא לך קביעתו לה נמי בגמרא עכ"ד רש"ג.

Scher. ed. Neub. 23, 24:

ובכל דרא ודרא מן אילין דרי הוה אית להון שמעתתא דגרסי להון רבנן ומסדרין להון תדיר תדיר כדאמרינן וכו' והני שמעתתא דהוו גרסי להון כולי עלמא כל רבה ורבה מפרש להו לתלמידה פירושי אחריני ודקדוקי יתירי ומחדשין נמי דעבדין עובדי בבעיי דבעו מיניה[2]) ושקלי ושרו והוו להו סלוגתא בין כל חד וחד לבר זוגיה. ואתא דרא אחרינא ואיתמעים ליבא והנך מילי דהוו פשיטין להון לראשונים ופרשו להון לתלמידיהו והוו כגון הנך פירושי דלא צריכי כולי עלמא למיגרסינהו ולמקבעינהו בגמרא הוו השתא בההיא דרא ספיקי וצריכין למקבעינהו בגמרא ובגירסא ואמרין להון יתהון במתיבתא וכו'.

---

[1]) Die Textvariante Amemar in den Scheeltot (zu Purim) ändert an der Sache nichts.

[2]) Der Sinn ist jedenfalls der der ed. Goldberg p. 26 ודוק להו דוקי אחריני ומחדשין נמי עובדיה דעביד ובעי דמתבעין מיניה.

Demnach hat unser Autor bei der Genauigkeit im Citieren, die ihn auszeichnet, wohlüberlegt gerade jene Zeilen übersprungen, die den speciellen Charakter der einzelnen Talmudsammlungen und ihre Vielgestaltigkeit rechtfertigen.

Wir können damit zur Abhängigkeit des Jeruschalmi vom Babli übergehen. Es ist ein bis in die Kreise der Orthodoxie anerkannter Grundsatz, dass die Entwickelung und schliessliche Gestaltung der Halachah im Jeruschalmi von derjenigen im Babli verschieden sind. Nun hat es allerdings die vorzeitige gewaltsame Schliessung der palästinischen Schulen zur Folge gehabt, dass für die rituelle Praxis allgemein der babylonische Talmud entscheidend wurde. Fragte man nach der Ursache hiervon in Zeiten, in denen die Verfolgungen der Kaiser Constantius und Gallus weniger bekannt waren, so antwortete man mit dem Grundsatze הלכה כבתראי; Alfassi [Erubin Ende] war hierin das Orakel für das gesammte Mittelalter, — Herrn Halevy müssen wir Dank wissen, dass er (p. 112) schon R. Hai Gaon als Vertreter dieser Ansicht nachwies — dass der Jeruschalmi dem Babli bereits vorgelegen hat, und dass die Entscheidungen dieses mit Rücksicht auf jenen erfolgt sind. Dagegen hat Frankel die Stellen hervorgehoben, in denen Alfassi selbst auf den Jer. gestützt Entscheidungen trifft. Allein um Antworten ist unser Autor nicht verlegen. Er verweist all diese Stellen in Fragen, die im Babli gar nicht behandelt sind, eine Behauptung, für die er den Beweis im einzelnen noch schuldig ist[1]).

Dass wir von einer solchen textmässigen Abhängigkeit nirgends eine Spur wahrnehmen, und dass darum nur von

[1]) Eine Kleinigkeit nebenbei. Diese Erörterung wird eingeleitet durch eine geographische Auseinandersetzung über den verschiedenen Gebrauch des Wortes בבל im Talmud, die bei Graetz IV³ 250 f. längst gegeben war. Die Anwendung davon wird ausser für einige Talmudstellen auch für die Erzählung vom Streit zwischen R. Saadja und dem Karäer Salm. b. Jer. gemacht, u. zw. sollen nach dem sehr geistvollen und im Augenblicke bestechenden Vorschlag des Verfassers Salmons Worte והבאתי תלמוד א"י . . . . והלכתי לבבל auf die Stadt Babel = Bagdad bezogen werden. Nun steht aber im arab. Original bei Pinsker Lik. Kadm. אלעראק, womit nur das Land gemeint sein kann. Dass Salmon viel gereist war, hat Pinsker dort nachgewiesen, und dass es sich nicht um den Talmud Jerusch., sondern um eine polemische Schrift des Jak. b. Efraim handelt, hat Poznański im Kaufmann-Gedenkbuch wahrscheinlich gemacht. Demnach wäre wieder eine der Säulen, auf denen dieses Buch ruht, zusammengestürzt.

einer Kenntnis der Lehrweise und des Lehrinhalts, aber nicht von Kenntnis des fertigen palästinischen Talmuds in Babylonien gesprochen werden kann, muss auch unser Verfasser als gewichtigen Einwand gefühlt haben, er greift darum zu einer nicht weniger gewaltsamen als unrichtigen Auskunft. Er leugnet nämlich für den Talmud von Palästina jede redactionelle Thätigkeit und erklärt mit diesem Mangel dessen Formlosigkeit und Schwierigkeiten; dem Jeruschalmi fehlt jede Redaction, ganz in der Form, in der R. Jochanan's Schule ihn studierte, ist er auf uns gekommen. R. Jochanan's Wirksamkeit erstreckte sich nämlich bis nach 300, denn noch zur Zeit Rabbah's lehrte er, da die Brüder dieses Amora ihn einluden, zu dem Meister nach Palästina zu eilen. (Keth. 111 a). Das ist wieder eine der Entdeckungen, die wir als unbeweisbare Vermuthung entschieden verwerfen müssen. Das Todesjahr R. Jochanan's galt bisher als das gesichertste Datum der Amoräerzeit; sämmtliche Handschriften des Scherirabriefes haben dafür 590 Sel. = 279, und selbst der Fehler bei Asarja de Rossi תקץ (Meor En. Cap. XXIV) beruht auf Verwechslung der ähnlichen Buchstaben ר und ץ. Dieses Datum stimmt auch mit der beglaubigten Notitz überein, das R. Jochanan als Knabe Rabbi's Schüler war, dass er danach um 200 etwa geboren sein muss. Wollen wir ihm nicht wie das Mittelalter auch 300 und 400 Lebensjahre zuschreiben, dann müssen wir uns schon mit dem Datum bei Scherira zufrieden geben. Dazu kommt, dass nach Scherira R. Jochanan und R. Eleasar in demselben Jahre verschieden, dass R. Ammi und R. Assi, ihre Nachfolger, jedenfalls noch einige Jahre, und nicht gerade die letzten, gleichzeitig mit dem 608 = 297 verstorbenen R. Huna fungiert haben müssen. — Rabbah hingegen hat nach der übereinstimmenden Angabe zweier Gegenüberstellungen im Talmud (Rosch ha-Sch. 18a und Moëd 28a) ein Lebensalter von nur 40 Jahren erreicht und ist nach Scherira 631 Sel. = 320 gestorben[1]). Und den etwa 280 geborenen Rabbah sollen wir zum Schüler des 279 gestorbenen R. Jochanan machen, um damit eine haltlose Hypothese zu stützen! Mit der Behaup-

[1]) Wie man auch immer über das Chronologische denken mag (vgl. Graetz IV, Note 1$_9$, Weiss III 191 und Bacher, die Agada der babyl. Amor. p. 148). in jedem Falle bleibt die Ansicht des Verfassers ausgeschlossen, vgl. Graetz l. c. Note 32 und Bacher das. p. 98.

tung der langen Lebensdauer R. Jochanan's fällt aber auch die Folgerung, dass seine unmittelbaren Schüler den Talmud in der von ihm gegebenen Fassung nach Babylonien brachten. Die Alten, auch Maimuni, hatten keine Schwierigkeit, R. Jochanan als Redactor des paläst. Talmuds anzusehen, da sie es nicht wagten, die Ueberlieferung von seinem endlos langen Leben zu bezweifeln.

Es bleibt demnach bei der hergebrachten Anschauung, dass die Mängel in der Form des Jeruschalmi durch die Verfolgungen und die plötzliche Auswanderung der Gesetzeslehrer, sowie durch das Fehlen einer Behörde nach Art der Saboräer verursacht sind. Der Talmud, d. h. die Lehrform von Palästina, war bei dem regen Verkehr zwischen beiden Ländern auch in Babylonien nicht unbekannt, dass man dort aber sämmtliche Lehrsätze kannte und über die Halachah der Palästinenser im einzelnen abstimmte, das ist der reine Unsinn. Die blosse Existenz von חכוף מנהגים בין בני בבל לבני ארץ ישראל, die sich keineswegs immer auf gleichgiltige Dinge beziehen, zeigt deutlich, dass auch in nachtalmudischer Zeit den Palästinenser und die von ihnen im Ritus abhängige Diaspora sich in ihren religiösen Observanzen durch den babylonischen Talmud nicht beeinflussen liessen. Erst ganz allmählich nach Jahrhunderten macht sich mit dem wachsenden Ansehen der Geonim der babylonische Einfluss immer mehr und fast ausschliesslich geltend. Wie das gekommen ist, können wir gelegentlich noch verfolgen; וקמאי דילכון מן בני ארץ ישר' נקמיה להא מילתא ואתון השתא כל מעשיכם במנהגות שלנו ובתלמוד שלנו הכין מבעי לכון למעבד, so schreibt der Gaon an eine Gemeinde, die im Uebergang von ihrem palästinischen zum babylonischen Ritus (um es kurz zu bezeichnen) begriffen ist[1]). Ganz alle Autorität verloren hat der Talmud jeruschalmi nie; das einzige Beispiel דאסור באשת חמיו, dem Herr Halevy durch einen grossen Pilpul seine Bedeutung zu nehmen sucht (p. 133), liefert jedem einfach und gerade Denkenden heute noch wie zur Zeit der Tossaphisten den Beweis, dass in nachtalmudischer Zeit Entscheidungen auch dem Talmud jeruschalmi entnommen wurden. Es hiesse mit leicht erreichbarer Gelehrsamkeit prunken, wollten wir da noch das Zeugnis unbedenklicher Autoritäten, wie des R. Chananel oder R. Tam anführen.

[1]) Angeführt bei Jes. di Trani ס' המכריע, Nr. 42 Ende.

Wessen Autorität aber ist uns massgebender als die Maimuni's, in dessen Mischneh Thorah der Jeruschalmi auch bei entgegenstehender Entscheidung im Babli oft als Quelle wiederkehrt? Auch R. Abraham b. David hat daran keinen Anstoss genommen, und hat selbst von dieser Freiheit wiederholt Gebrauch gemacht[1]).

Glücklicher ist Herr Halevy in dem Nachweis, dass die Geonim den Jeruschalmi kannten. Hier hat Frankel thatsächlich geirrt, und es war für den Autor leicht, die auch sonst bekannten, Spuren der Benutzung nachzuweisen. Allein von einer allgemeinen Verbreitung der Jeruschalmi kann darum keine Rede sein. Der Verfasser schiesst damit über das Ziel hinaus; denn die Stellen aus Scheëltot und Halachot Gedolot die er citiert, könnnen sehr wohl auch anderen Quellen entstammen. Was in Scheëltot Besch. 3 im Namen Chiskija's citiert ist (p. 132), konnte z. B. der Mechilta des R. Simon entnommen werden[2]). Dass Hal. Ged. Ber. I. Ende ein späterer Zusatz ist, hat bereits Rapoport nachgewiesen[3]).

6. Der Text des Talmud.

Rein apologetische Gründe leiten den Verfasser, wenn er alle späteren Veränderungen im Text des Talmud (Zusätze und Druckfehler) leugnet. Es ist ein starkes Stück die offenkundige und zu allen Zeiten, von Alten und Neueren, anerkannte Existenz von Hinzufügungen im Talmud nach der Epoche der Saboräer rundweg zu verneinen; darum schränkt der Verfasser seine Behauptung ein, indem er zwischen Originalhinzufügungen unterscheidet und solchen, die nur durch Versehen irgend eines Schülers oder Abschreibers vom Rande, wo ihr ursprünglicher Platz war, in den Text gekommen sind. Zuthaten der ersten Art giebt es im Talmud nicht, und die letzteren waren allen Rischonim als solche bekannt, und wurden darum von ihnen als solche gekennzeichnet[4]). Ausstreichen konnten sie derartiges nicht, und vor der Erfindung des Buchdrucks hätten solche

---

[1]) Vgl. z. B. זה הדרב דרכו להיות סומך ע"ג הירושי' וכאן III 5 ה' י"ש בירושלמי . . . ואע"פ שיש ל ד ק ד ק VIII 16 ה' יו"ט לא מסך, vgl. ferner ה' סוכה siehe hingegen ע ל ז ה ה י ר ו ש ל מ י מן הגמ' נאה ומתקבל הוא בירוש' מצא אותה ולא ידעתי למה כתבה vgl. Weiss Dor etc. III 227 f. V 9:

[2]) Lewy J. Ein Wort über die Mechilta des R. Simon, p. 22.

[3]) כ"ח VI, 234 ff; vgl. auch Beth Talmud III, 210.

[4]) Das in Dorot III p. 139 angeführte Beispiel Baba mez. 13 b wird aber doch von den Tossafisten so ernsthaft diskutiert, als wäre es

Verbesserungen auch keine Verbreitung gefunden. Damit stimmt es nicht mehr ganz überein, wenn auf das Beispiel der alten Lehrer verwiesen wird, die für die Sorgfalt und Correctheit der Talmudexemplare eingetreten sind (p. 142). R. Gerschom copierte sich eigenhändig einen Talmud, auf dem doch schliesslich der Talmudtext aller deutsch-französischen Lehrer beruhte. Wenn nun dieser Text schon zur Zeit Raschi's (d. h. etwa zwei Generationen später) wiederum sehr viele Zuthaten enthielt, so ist das eben ein Beweis dafür, dass dieselben nicht überall als solche bekannt waren, ganz zu schweigen von der Gestaltung des Textes in den Jahrzehnten nach Raschi, denen unser Verfasser doch Leichtfertigkeit nicht etwa wird zuschreiben wollen, in denen aber die Verbreitung schlechter Texte[1]) die Entrüstung des R. Tam erregte. Maimuni benutzte uralte Talmudexemplare, entging indessen trotzdem nicht dem Vorwurf R. Abraham's ben David, dass er ungenaue Lesarten hätte.

Allein das ist ja schliesslich nur ein Streit um Worte, ob die Zusätze als Zusätze im Text enthalten waren, oder als Bestandtheile desselben betrachtet wurden. Wichtiger ist die Frage, ob die Verschiedenheit der Lesarten von Einfluss auf die Halachah war. Darum dreht sich der Kampf, den der Verfasser ganz unnöthiger Weise aufgenommen, und in dem er trotz aller Fechterkunststücke in der Widerlegung von Weiss doch seine verneinende Ansicht nicht bewiesen hat. Da hier eine einzige verneinende Instanz zum Beweise des Gegentheils genügt, sei nur auf eine Stelle verwiesen, die mir zufällig in den Gesichtskreis kommt. Jesaia di Trani schreibt (N. 33 ס' המכריע): גרסינן בשילהי פרק כל הבשר כתוב במקצת ספרים והילכתא מעמידין וכו' ובמקצת ספרים אינו כתוב[2]) ועיין בפסקי בפ' אין מעמיד' שביארתי שזה הלשון אינו ל' התלמוד אלא לשון האחרונים הוא שטעו וכו' ואין לסמוך על לשון זה ועל פסק זה כלל וכו' וראיתי שכתבו משם רבינו תם זצוק"ל שגורם זה הלשון ופוסק הלכה כן.

Hier ist es klar ausgesprochen, dass ein Lehrer eine Stelle aus dem Talmud ausscheidet, die der andere als

---

ein Bestandtheil des Talmud; was das. von Raschi Scheb. 36b hineininterpretiert wird, ist unhaltbar.

[1]) Dass die Käufer oft die alten schlechten Texte zu besitzen wünschten und den verbesserten vorzogen (p. 142), ist ein Purimscherz, aber nicht ein ernster Widerlegung würdiger Einwand.

[2]) Vgl. Chullin 116b, Tos. s. v. הכי, Ascheri z. St.

Grundlage für die Entscheidung nimmt, und da erzählt uns nun Herr Halevy, dass die Zusätze im Talmud allen Rischonim bekannt waren[1]). Und was falsche Lesarten angeht, so ist Herr Halevy doch wahrlich viel zu sehr in Maimuni's Mischneh Thorah bewandert, um zu wissen, wie oft RABD die Entscheidung Maimuni's und wie oft die Apologeten des Meisters jene Einwände mit dem Vorwurf falscher Lesarten zurückweisen[2]). Nein, hinwegschimpfen lässt sich die von Weiss vorgetragene Ansicht nicht. Zwar mag manche der von ihm angeführten Stellen (Dor etc. III. p. 222), namentlich aus dem Zusammenhang gerissen, nicht ganz stichhaltig sein, aber an den Thatsachen ist nicht zu rütteln, dass erstens der Talmud nie einen masoretisch festen Text hatte, und dass zweitens über die Entscheidungen des Talmuds hinausgegangen wurde, ohne Abstimmungen darüber zu veranstalten, sondern indem dieselben übersehen oder direct ignoriert wurden.

Berechtigt ist es, wenn unser Verfasser schliesslich die Behandlung dieser Frage ablehnt; es ist nur zu billigen, dass die Canonicität des Talmud eine dogmatische und nicht historische Frage genannt wird. Allerdings gilt das nur vom Standpunkt dessen, der im Talmud ein litterarisches Product menschlicher Geistesarbeit erblickt. Für den Verfasser heisst dieses Bekenntniss „die Waffen strecken" und zugeben, dass seine Anschauung bei der grossen Anzahl entgegenstehender Thatsachen unhaltbar ist.

7. Die Geonim. Quellen.

Die beste Einleitung in eine Geschichte der gaonäischen Periode bietet eine Uebersicht der Quellen. Soll der Leser in das Verständniss der Zeit eingeführt werden, so muss zunächst von der einzigartigen Litteratur der Responsen die Rede sein, die ein vollkommenes Bild von dem inneren und äusseren Leben der Juden in jener Zeit zu bieten geeignet ist. An diesem Orte müsste über die verschiedenen Responsensammlungen und deren Werth gesprochen werden. Erst nach und hinter diesen unpersönlichen hätte sich

[1]) וכל הראשונים ידעו שזה וזה הוספה p. 139.

[2]) Vgl. Hassagot zu הי שקלים III, 4 לא מצאתי לזה שורש בגמ' ולא בתוס' ולא בירושלמי ואני אומ' שהטע' מה שראה במקצת ספרים . . . והוא מעולם לא שמענו זאת הנסחא II, 12 הי יו"ט; gegen RABD vgl. z. B. מגדל עוז zu הי שבת XV, 1 und in מים das. XXV. 16.

die Darstellung den persönlichen Quellen zuzuwenden, unter ihnen zunächst den beiden wichtigsten, Scherira's Sendschreiben und RABD's Sefer ha-Kabbalah, über deren gegenseitiges Verhältniss kurz zu reden wäre, so wie Rapoport es in wenigen vortrefflichen Sätzen gethan[1]) hat; erst in letzter Reihe, weil am wenigsten umfassend, käme der Bericht des Nathan ha-Babli. — Herr Halevy hingegen, der nur zum Schein eine Geschichte schreibt, in Wirklichkeit aber nichts als Polemik treibt, behandelt naturgemäss lediglich was ihm Gelegenheit zu Angriffen auf frühere Historiker bietet, und widmet darum, abgesehen von einem langen Gerede über Abr. Ibn Daûd, das nichts Neues bringt[2]), die ganze Einführung dem Berichte Nathans. Aber auch hier interessiert ihn durchaus nicht der historische Werth der Quelle[3]), sondern die Auseinandersetzung über den Vorrang der Akademie zu Sura vor derjenigen Pumbedita's.

8. Vorrang Sura's.

Nach der Stellung dieser Quelle im Zusammenhang des Juchasin hat bisher niemand daran gezweifelt, dass die Privilegien Sura's in gaonäischer Zeit darin behandelt sind. Die angeführten Thatsachen bestätigen das vollkommen. Die citierte Aufschrift der Briefe passt nur für die Epoche der Geonim, die Verwaltung des Exilarchats nach dem Tode des jeweiligen Inhabers bis zur Neuwahl, der Vortritt des Gaons von Sura beim Lesen der Thorah, sowie bei der feierlichen Einführung eines Exilarchen, der höhere Antheil Sura's an den Spenden für die Hochschulen, alle diese Momente bestätigt auch unser Verfasser für die gaonäische

[1]) Biographie des R. Nathan b. Jech. Anm. 24.

[2]) Neu ist nur die Behauptung, dass das Sendschreiben Scheriras immer die wichtigste Quelle bildete (163), aber das ist der bare Unsinn, denn sämmtliche Chronographen haben das S. ha-Kabbalah benutzt; Asarja de Rossi spricht vom Scherirabrief wie von einer ganz neuen Entdeckung (M. E. Cap. XXIV).

[3]) Graetz hat das schwere Verbrechen begangen, alles, was bei Juchasin auf den Scherirabrief folgt, Nathan zuzuschreiben; der Leser der Dorot muss das mit einem Capitel Schimpferei büssen. Thatsächlich läuft nun die Geschlechtstafel im Juch. das. gerade bis zur Zeit Nathans, so dass dessen Urheberschaft nicht unwahrscheinlich ist. Graetz V^3, 383 sagt auch nur „vielleicht von Nathan ha-Babli", in der hebr. Uebersetznng jedoch ist das Wort „vielleicht" ausgefallen. Ein ehrlicher Forscher hätte auch hier das Original eingesehen, ehe er einen solchen Angriff wagte.

Zeit (p. 158). Um so mehr erstaunen wir, wenn er trotzdem den Vorrang Sura's für diese Periode bestreitet mit der einzigen Begründung, dass wir keinen Gaon kennen, der von dort nach Pumbedita berufen worden wäre, während Scherira von Zweien das Gegentheil berichtet. Nun ist unsere Unkenntniss durchaus kein Gegenbeweis. Denn dass nicht Pumbedita die überlegenere Metibta war und die Geonim für Sura heranbildete, — wie Herr Halevy möchte — lehren die beiden Thatsachen, dass Scherira über die Geonim von Sura während des ersten Jahrhunderts des Gaonats nicht im klaren ist, und dass er die wenigen Male, wo Berufungen von Pumbedita nach Sura erfolgten, diese Ausnahme besonders hervorhebt und begründet. Jedenfalls aber ist durch solche Vorkomnisse die allgemeine Regel vom Vorrang Sura's durchbrochen, und es ist zu begreifen, wenn unser Verfasser nach einer neuen Erklärung suchte; fraglich ist es nur, ob es ihm gelang, dieselbe zu finden, und ob er berechtigt war, andere der Unwissenheit und Leichtfertigkeit zu zeihen, ehe er an die Stelle ihres Irrthum eine zutreffendere Auffassung setzen konnte. Halevy verlegt nämlich den Vorrang Sura's in die Epoche der Amoräer; damals musste R. Jehudah von Pumbedita sich R. Huna von Sura unterordnen, und nach seinem Tode wurde ein Suraner, Rabbah, Schulhaupt von Pumbedita. Will unser Verf. es wirklich nicht wissen, dass R. Jehudah das Lehrhaus von Pumbedita erst begründet hatte, dass R. Huna seine Ueberlegenheit seiner edlen Abkunft dankte, und dass ebenso wie R. Jehudah auch die palästinischen Autoritäten sich ihm unterordneten? Nach dem Tode R. Jehudah's aber, wurde Rabbah nicht als Suraner, sondern als einer seiner begabtesten Schüler[1]) gewählt, der denn auch in der That die scharfsinnige Lehrweise R. Jehudah's zur Wissenschaft ausbildete, wie kein Zweiter es vermocht hätte. Dass Rabbah häufig R. Chisda in Sura aufsuchte, beweist nichts, denn es wäre undankbar gewesen, den greisen Lehrer plötzlich zu vergessen oder ihm mit Hochmuth gegenüberzutreten.

---

[1]) Scherira schreibt nach dem Tode R. Hunas: והיה רב יהודה אחריו בי שנין וכול הו רבנן אתו לקמיה לפום בדיתא . . . ורבה ורב יוסף דהוו בפום בדיתא בהדיה דרב יהודה (ed. Neub. 30); auch diese Stelle ist im Juchasin verderbt.

Nach R. Chisda aber hat es bis auf R. Aschi in Sura kein angesehenes Schulhaupt gegeben. Somit kann von einem Vorrang dieser Akademie in der älteren amoräischen Zeit im Ernst nicht geredet werden. Das weiss auch Herr Halevy; darum beweist er von neuem, dass der Vorrang thatsächlich erst mit R. Aschi beginne. Demnach hätte dieses Vorrecht Sura's, Haupt der Akademien zu sein, im ganzen eine einzige Generation gedauert und auch da an der gewaltigen Persönlichkeit R. Aschis, aber keineswegs an seiner Lehrstätte gehaftet. Könnten wir selbst das alles zugeben, so wüssten wir Namen von nach Pumbedita berufenen Suranern immer noch nicht zu nennen. Und auf einen solchen Traum hin, für den auch nicht ein Schatten eines Beweises erbracht werden kann, werden seit Jahrhunderten bestehende Auffassungen geopfert und Meister der Wissenschaft beschimpft, einzig damit Herr Halevy als Bahnbrecher und Retter für die jüdische Geschichte eintreten kann! — Auch in diesem Unsinn liegt indessen Methode. Der Verfasser hatte Pumbedita zur einzigen Akademie der Saboräerzeit gemacht und wollte darum ihre Ueberlegenheit auch während der Epoche der Geonim festhalten. Sura wird infolgedessen an Werth herabgedrückt, es wird ihm jede Bedeutung abgesprochen, da es infolge der Kämpfe zu viel gelitten hatte. Auch diese These ist völlig unbegründet. Denn Pumbedita hatte kein besseres Schicksal. Beim Untergang Mar Sutra's wurde in erster Reihe Mechusa betroffen, und während Bahram's Aufstand wurde die Stadt noch einmal zerstört[1]). Mechusa aber gehörte zum Bezirk von Pumbedita[2]).

9. Die ersten Geonim.

Am Beginn der geonäischen Zeit bieten die Quellen besonders zwei Probleme. Einmal muss der Anfang des Gaonats festgestellt und sein Ursprung erklärt werden: worin war es begründet, dass plötzlich im Titel des Schulhaupts eine Aenderung eintrat, während die Thätigkeit der Akademien nicht wechselte? Zweitens muss der von den Quellen unter den ersten Geonim erwähnte R. Jizchak, der eine Begegnung mit dem Kalifen Ali gehabt hat, festgelegt werden. Graetz hat die eine Frage durch die andere gelöst,

[1]) Simocatta bei Graetz V³ 354.

[2]) ובתר אביי מלך רבא במחוזא דמן סום בדיתא Scher., p. 31.

indem er den Beginn des Gaonats eben auf jene Begegnung zurückführte und R. Jizchak für den ersten Gaon von Sura erklärte[1]). Halevy, der mit Recht jene zweite Combination aus textkritischen Gründen zurückweist, bietet seinerseits eine neue Lösung. Die Frage nach dem Ursprung des Gaonats giebt ihm nicht zu denken; es ist freilich ein historisches Problem bedeutsamster Art, aber für die Erörterung solcher Fragen ist in seinem Buche kein Raum. Für R. Jizchak hingegen schafft er eine neue Akademie in Anbar und macht unseren Helden zum Haupt derselben. Das Urtheil über diese Theorie hat er voreilig selbst gesprochen, wenn er meint, die Lösung der vorliegenden Frage hinge mit dem Abschluss der Saboräerepoche eng zusammen; da seine Darstellung derselben sich als völlig verfehlt erwiesen hat, wird auch für unsere Zeit demnach nichts Richtiges bei ihm zu erwarten sein.

Wollten wir jedoch auf eine allgemeine Erwägung hin die Theorie verurtheilen, so würden wir in die Art und Weise des Herrn Halevy verfallen. Darum wird es sich empfehlen, auch diese Heldenthat unseres Verf. näher zu prüfen. Nach dem Aufstande Mar Sutra's, erzählt er, (wir werden berichtigen „während Hormuz' Verfolgungen") zogen sich die Gelehrten von Pumbedita nach Anbar zurück. „Um sich vor den Feinden zu retten", werden wir sagen, so wie sie einst unter Odenath Nehardea verlassen haben. Halevy belehrt uns eines Besseren durch die Erklärung, dass sie nach Anbar gingen, um dort eine neue Akademie zu eröffnen. Für den Verfasser ist eben die jüdische Geschichte noch immer nur Religionsgeschichte, eine nie unterbrochene Fortwirkung der Offenbarung; dass die Verhältnisse und der Einfluss der Umgebung oft stärker sind als der beste Wille und die kraftvollsten Anstrengungen einer unterdrückten Nation, das weiss er nicht oder will er nicht wissen. Darum wüthet er gegen die moderne Forschung, welche die zeitweise, gewaltsame Schliessung der babylonischen Lehrhäuser vorträgt; aber diese Annahme rührt gar nicht von den vielgeschmähten deutschen Historikern her. Der Erste, der sie aussprach, war vielmehr ein Mann ohne jede destructive Tendenz: Abraham ibn Daûd[2]).

[1]) Graetz Bd. V, Note 13.

[2]) הדור השני תלמידי רב סימונא ורב עינא ולא הוזכרו בשמותיהם כי הישיבות בטלו כמו חמשים שנה . . . עד שנת שמיט מפני

Kehren wir nach Anbar zurück. Die Gelehrten verweilten dort bis 589, dann zog sich ein Theil wieder nach Pumbedita zurück, — wie das möglich wurde, erklärt der Verfasser wiederum nicht — R. Chanan eröffnete dort das Lehrhaus. Allein in Phirus Schabur blieb immer noch eine Akademie bestehen, (zumal auch die Suraner dort waren, die es zunächst nicht wagen durften, ihre alte Heimath aufzusuchen). Leiter derselben blieb R. Mare, Scherira's Ahn, bis er zum Haupt von Pumbedita berufen wurde.

Auf diese drei Akademien sind demnach die bei Scherira vorkommenden Geonim zu vertheilen. Der Gaon berichtet: זאילן גאונים דהוו במתיבתא דילנא בפום בדיתא בתר אילין מילין בסוף מלכות פרסיים משנת תת"ק מלך מר בר רב חנן מאשקיא ובתריה מלך מר רב מרי זקננו בריה דמר רב דימי הורנו (?) ובית מדרשו בפירוז שבור נודע בי רב מרי עד היום הזה ובימיו היה בסורא מר רב מר בן מר רב הונא גאון בשנת תתק"כ ואחרי הורנו מר רב מרי גאון מלך בנהרדעא מר רב חנינא גאון מן בני גהרא ובימיו יצא מחמד לעולם ואמרין דהוה בסורא אותו העת רב חנינא ומר רב חנא גאון בפום בדיתא ומר רב יצחק והוא שהיה בפרוז שבור עת שכבשה עלי בן אבוטאלב ויצא מר רב יצחק מן ס"ש לקראתו וכו'. Neub., p. 35[1]).

Wer das Muster von Unklarheit und Verworrenheit einer Beweisführung kennen lernen will, lese die uns hier beschäftigenden Capitel in Dorot Harischonim (p. 166 ff.) Als Resultat können wir folgendes daraus entnehmen. R. Chanan muss vor 609 gestorben sein, denn Scherira erwähnt den ersten Gaon von Sura erst als Zeitgenossen seines Nachfolgers. Vor 609 siedelte demnach R. Mare nach Pumbedita über, R. Chinnena wurde sein Nachfolger in Nehardea; an die 609 wieder eröffnete Akademie von Sura ward zunächst R. Mar bar Huna berufen. Mohammed's Auftreten (um 620) setzt Scherira erst in die Zeit R. Chinnenas, demnach waren R. Mare und R. Mar bar Huna damals bereits verschieden; es fungierten R. Chinnena in Nehardea, R. Chana in Pumbedita und R. Chanina in Sura. R. Chinnena starb etwa 636, die beiden anderen Geonim hingegen erlebten noch die Wirksamkeit R. Jizchak's. Dieser war,

שנאת מלכי פרס וכו' Neub, p. 62. Eine gleich lange Unterbrechung der Lehrthätigkeit hat kein moderner Forscher angenommen.

[1]) Das Citat bei Hal. p. 166 bietet ein willkürliches Gemisch des Textes im Juchasin und in ed. Neubauer.

wie wir aus Sefer ha-Kabbalah erfahren zu Omar's Zeiten bereits Schulhaupt von Nehardea und blieb es bis nach Ali's Einzug in die Stadt 660; die Anwesenheit des Kalifen gab Anlass zu der huldvollen Begegnung, von der Scherira und Abr. Ibn Daûd berichten. Nach dem Tode R. Jizchak's (nach 660) vereinigte sich die Akademie von Nehardea wie in den Tagen der Amoräer mit derjenigen von Pumbedita, und es gab nur noch zwei Geonim.

Man muss staunen, welche Geheimnisse der Verfasser aus den wenigen Zeilen herauszulesen wusste, aber man muss auch zugestehen, dass mit dieser Methode der Interpretation in jeden Text jeder beliebige Sinn hineingelegt werden kann. Dabei lässt auch diese gewaltsame Erklärung noch einige wichtige Fragen offen. Fangen wir von hinten an, so hat die Schule von Nehardea auch zur Zeit der Amoräer neben Pumbedita bestanden, Amemar wird p. 68 ff. als Leiter derselben nachgewiesen, und Sanhedrin 17 b nennt andere Berühmtheiten von dort. Dass die Akademie von Anbar ferner gerade nach der Auszeichnung eines durch lange Wirksamkeit gesegneten Oberhaupts. ohne weiteres geschlossen wurde, müsste doch irgendwie begründet werden. Und gehen wir an die Anfänge dieser Akademie zurück, so suchen wir vergeblich eine Quelle, die von der Flucht der Suraner nach Anbar berichtet.

Nach alledem können wir nicht umhin, Scheriras Bericht noch einmal näher zu prüfen, und da stossen uns zunächst folgende Bemerkungen auf. 1) Sura soll 920 Sel. = 609 eröffnet worden sein; die alte Ausgabe im Juchasin und ed. Goldberg lesen 925, das Mscr. Damascus bei Neub. p. 187 hingegen 908. Demnach hat unser Verfasser, der nicht müde wird, die Vorzüge der Ausgabe im Juchasin zu preisen, obwohl ihm auf jedem Schritt Textfehler in ihr begegnen, ganz willkürlich die ihm genehme Lesart bei Neubauer vorgezogen, Keineswegs jedoch ist die Zahl so gesichert, dass weitgehende Folgerungen daraus gezogen werden können. 2) נהרדעא als Wirkungsort R. Chinnenas ist ebenfalls nicht verbürgt; weder ed. Goldberg noch Ms. Dam. lesen es, und Abraham Ibn Daûd hat keine Spur von Geonim in Anbar; diese Entdeckung ist erst Herrn Halevy vorbehalten geblieben. Sollte obige Ortsbestimmung ursprünglich sein, so hätte sie ihren Ursprung in der alten Identificierung von Nehardea und Pumbedita. 3) Scherira hatte eben berichtet, wer

während R. Mare's Wirksamkeit in Pumbedita, die nach Hal. mit derjenigen R. Chinnena's in Anbar zusammenfällt, wer damals, sage ich, in Sura fungierte; wie kann er da in demselben Athemzuge fortfahren: ואמרין דהוה בסורא אותו העת? 4) Endlich R. Jizchak. Scherira sagt nicht, dass er Schulhaupt war. Das erfahren wir erst durch Abr. Ibn Daûd. Dieser Historiker hat jedoch an der Stelle einen nicht zuverlässigen Bericht, indem er die ihm aus der arabischen Geschichte bekannten Thatsachen mit seinen hebräischen Quellen zu vereinigen sucht. Das weist Halevy p. 178 f. in zwar nicht sehr klaren, aber unwiderleglichen Ausführungen nach, einstweilen jedoch (p. 172) bedient er sich dieses Berichts, um seinen Pragmatismus herzustellen. Kommen wir auch über diesen Widerspruch hinweg, so geht aus Ibn Daûd noch keineswegs sicher hervor, dass er R. Jizchak schon zur Zeit Omar's fungieren liess (p. 62). Dass er Schulhaupt in Anbar war, ergiebt sich aber dort in keinem Falle. Das kann wieder nur Scherira lehren. Im Berichte des Gaons wiederum, man mag drehen und deuten wie man will, stimmt die Construction nicht recht. Einen guten Sinn gewinnen wir erst, wenn Hal. ein Wort einschiebt und ומר רב חנא גאון בפום בדיתא ובימיהם מר רב יצחק liest. Zu einer solchen Emendation ist natürlich jedermann berechtigt; allein wo wenige Seiten vorher wegen einer Conjectur an demselben Texte Graetz der Vorwurf willkürlicher Verdrehung der Geschichte gemacht wurde, ist dieselbe ein allzu bedenkliches Zeichen von der Unfähigkeit und der Voreingenommenheit des Verfassers. Unvergleichlich weiser ist entschieden Weiss' Verzicht auf eine endgiltige Lösung des unklaren Textes[1]), als die würdelose Komödie in unserem Buche, die erst jede Emendation tadelt, dann selbst eine vornimmt und in demselben Augenblick wieder zurückzieht, da mit oder ohne ובימיהם Scherira's Bericht in derselben Weise erklärt werden muss (p. 173). Allein die Confusion ist noch nicht zu Ende. R. Chana und R. Chanina sind nach dem so „verbesserten" Texte Zeitgenossen R. Jizchak's gewesen, andererseits fungierte beim Auftreten Mohammeds neben ihnen in Anbar

[1]) So lange wir eine bessere Erklärung nicht haben, werden wir trotz schwerer Bedenken uns mit der von Brüll Jhrb. II, 109 ff gegebenen begnügen müssen. Halevy weiss natürlich mit den Worten עת .... שכבשה nichts anzufangen, da Ali Anbar nicht erobert hat. Aber nach seiner Methode kann man in jedes Wort jeden Sinn hineinlegen.

R. Chinnena; demnach muss R. Jizchak früh in sein Amt berufen worden sein. Er hatte eine lange Wirksamkeit, denn die Anwesenheit Ali's in Anbar fällt in das Jahr 657. Abraham ibn Daûd hatte aber die Begegnung des Gaon mit dem Kalifen in das Jahr 660 gesetzt. Da kann nur der gute Geist von Professor Weil aushelfen. Dieser bemerkt, dass die Quellen für die Zeit der ersten Kalifen nicht ganz genau sind, und da können wir die Begegnung auch einige Jahre später ansetzen. — So sieht die neue wetbeglückende Methode der Geschichtsforschung aus. Es wird mit den Quellen, den Namen und Daten gespielt, wie es den Verfasser gerade beliebt, von Gewissenhaftigkeit der Interpretation ist nirgends eine Spur. Man erweist diesem Gerede schon allzu viel Ehre, wenn man es als falsche Hypothese bezeichnet.

Hatte der Verf. selbst das Gefühl von der Haltlosigkeit seines Beweises? Thatsache ist, dass er dem ersten einen zweiten hinzufügt, der auf nicht festeren Grundlagen ruht. Scherira nennt die Geonim in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts in einer Weise, dass dadurch das erste Resultat bestätigt wird:

ואחריו מר רב רבה שתקנו בימיו לתת נמ לאלתר וכו' ובימיו היה בסורא מר רב הונא גאון ובתר מר רב רבה בר רב בוסאי הוה בסורא מר רב ששנא וכו' ובתר מר בוסאי ובפום בדיתא מר רב הונא מרי בר מר רב יוסף היה גאון בשנת אלפא. (Neub. 35).

Gehen wir darüber hinweg, dass der Verf. erst durch eine gelehrte Untersuchung hinter diesen richtigen Text kommt, da in seiner „Musterausgabe" wiederum die gesperrt gedruckten Worte ausgefallen sind[1]), und hören wir die Erklärung. Mar Rabbah in Pumbedita und Mar Huna in Sura können nur etwa bis 650 fungiert haben. Scherira erklärt nämlich weiter. sich über die Geonim von Sura bis 1000 Sel. = 689 nicht klar zu sein; demnach müssen ihm am Ende einige fehlen und da für Mar Scheschna ebenfalls ein Jahrzehnt erforderlich ist, kann die Wirksamkeit Mar Huna's nicht über 650 ausgedehnt werden. Somit hätten wir einen neuen Bewei dasfür, dass ihre Vor-

[1]) Hier wird nun gar Graetz der Process dafür gemacht, dass er einen richtigen Text benutzt; nachdem wiederholt daraus citiert war, taucht jetzt urplötzlich die Mittheilung von der ed. Neubauer auf. Und das alles bei einem Autor, der ständig die Vortrefflichkeit seiner Methode anpreist. Statt בר רב בוסאי ist מר etc. zu lesen.

gänger um 640 starben, und wie oben hervorgehoben wurde, Zeitgenossen Mohammed's waren. Für Mar Rabba's Wirksamkeit haben wir auch andere Quellen. Scherira, Gaon von 968—997 (p. 283), schreibt in einem Responsum, Mar Rabba's Verordnung über die Ehescheidung sei schon mehr als 300 Jahre in Kraft כשלש מאות שנה ויותר[1]), woraus mit verblüffender Logik nachgewiesen wird, dass das etwa 350 Jahre bedeutet. — Und all diese tiefgründige Weisheit verfängt bei den verdorbenen Historikern nicht.

Wir werden gegen obige Berechnung zunächst das im Ittur gesicherte Datum jener Verordnung 962 Sel. = 651 (It. ed. Ven. 102 d.) anführen; da beide Geonim sicherlich nicht einen Tag nach der Berathung mit dem Tode abgegangen sind, wäre der obige Pragmatismus bereits genügend erschüttert. Wozu war denn aber auch dieses ganze Manöver erforderlich? Scherira behauptet doch nirgends, dass ihm die letzten Geonim unbekannt sind, im Gegentheil, er nennt Mar Busai (Bostanai?) und Mar Scheschna Zeitgenossen und lässt den Ersteren 1000 sterben. Doch da haben wir wieder die Rechnung ohne die falschen Texte des Herrn Halevy gemacht; beim Gaon Nehemja 1030 Sel. fehlt ihm später das Wort ותלתין und demnach müssen sämtliche Texte vorher geändert werden (p. 177). Er scheint mit Renan denjenigen für einen unglücklichen Menschen zu halten, der sich nicht mindestens einmal täglich widerspricht. Seite 192 hat er nämlich selbst den richtigen Text wiedergefunden, ohne an eine Revision des früheren zu denken. Wir werden überdies auf das Todesjahr Mar Scheschna's bei Ibn Daûd 689 hinweisen, um die obige Chronologie zu verwerfen.

Ich kann indessen diesen Gegenstand nicht verlassen, ohne hier noch eine Frage zu erörtern. Nach Halevy war bis nach 660 R. Jizchak Gaon von Nehardea. Wie kommt es, dass er zu der Berathung über תקנת מורדת nicht hinzugezogen wurde, dass keine alte Quelle seine Betheiligung an dieser wichtigen Angelegenheit erwähnt[2])? Soll wirklich der

[1]) Hal. citiert בשערי צדק תשהיג דפום קאנסטאנטיני, ein neuer Beweis für seine Zuverlässigkeit!

[2]) In den oben erwähnten Resp. Scheriras sind ausschliesslich Mar Rabba und Mar Huna genannt. So erklärt sich die Lesart in Resp. חיג 140 und in תוספ' ריד zu Keth. (auf f. 64 b ed. Wilna) בימי רבה בר מר ריה (Resp. der Geonim, ed. Salonichi, liegen mir zur Zeit nicht vor).

seit etwa zwanzig Jahren fungierende Lehrhausvorsteher von Anbar bei einer solchen Entscheidung principieller Art übergangen worden sein, oder hat man sie etwa gar gegen seinen Willen getroffen? Das Eine wie das Andere wäre gleich unerhört und in direktem Widerspruch zu allem, was in Dorot Harischonim über Abrogation talmudischer Vorschriften vorgetragen wird. Ich will dieses Geheimniss verrathen: R. Jizchak wird nicht genannt, weil er in jener Zeit und in jener Stellung nicht existiert hat und nur ein Produkt der Phantasie und der philologischen Akribie Halevy's ist.

10. Die Verfassung der Lehrhäuser.

Zum Verständniss der geonäischen Periode gehört auch die Frage nach der Verfassung der babylonischen Lehrhäuser. Demnach war ihr Platz in der Einleitung. In Dorot Har. folgt sie erst als Cap. XV und würde nach der Anlage des Buches jedenfalls auch dort noch nicht erörtert worden sein, wenn nicht der Verfasser auch diesmal Anlass zu heftiger Polemik gefunden hätte. Und es ist gut, dass er uns diese köstliche Probe seiner Wissenschaftlichkeit nicht vorenthalten hat. Graetz und Weiss haben die Akademie mit einem Synhedrium verglichen und damit den energischen Widerspruch Halevy's herausgefordert, besonders der Erstere, der auf den Uebergang der Akademie in eine Art Parlament hinwies. Drei Dinge werden gegen Graetz eingewendet: 1) dass dort kein Synhedrium war, 2) dass es in Babylonien keine סמיכה gab und 3) dass die Mitglieder der Akademie an der Verwaltung nicht betheiligt waren. Man verfolgt mit Spannung die Beweisführung, denn Graetz und Weiss haben sich in ihren bezüglichen Ausführungen streng an die Quellen gehalten. So genau folgte ihnen Graetz, dass sein Uebersetzer sogar noch über ihn hinausging und auf Grund der alten Berichte den Text erweiterte. Hätte Herr Halevy, wie es einem ehrlichen Gegner zukommt, Graetz im Original gelesen, dann hätte er auch hier manchen gehässigen Angriff unterlassen. Was macht nun unser Autor mit den Quellen? Scherira gebraucht fortwährend den Ausdruck ואסתמיך, R. Amram Gaon und Nathan ha-Babli sprechen ausdrücklich von Synhedrien und von Synhedristen? Das sind alles für ihn nur übertragene Ausdrücke, Titel ohne Inhalt. Und um dieses tote Mäuslein zur Welt zu bringen, mussten Berge kreissen. Ich lasse es dahingestellt sein, dass es weder von

Pietät noch von Respect zeugt, wenn einem Gaon bei der Uebermittelung eines ernsten, für die religiöse Unterweisung wichtigen Actes, wie es ein Responsum ist, der Gebrauch irreführender, leerer Phrasen zugemuthet wird. Aber musste nicht dieselbe Entschuldigung, dieselbe bildliche Erklärung auch für die Modernen verwendet werden, wenn der Verfasser nicht von vornherein darauf hinzielen würde, sie als verächtliche Ignoranten und unzuverlässige Geschichtsfälscher zu brandmarken?

Seine ganz besondere Wuth erregte die Bezeichnung der Akademie als Senat, als enthielte dieses Bild eine Herabsetzung. Die Akademien waren keine gesetzgebenden Körperschaften, denn neue Verordnungen wurden in der gaonäischen Zeit nicht getroffen, bis auf zwei Fälle, in denen die beiden Geonim sich vereinigten. Ebensowenig hatten die Mitglieder dieser Akademie an der Verwaltung Antheil. Allerdings ergeben die Quellen, dass die Responsen gemeinschaftlich berathen wurden, aber das war nur ein grossmüthiges Entgegenkommen von Seite der Geonim, ein freiwilliger Verzicht auf die ihnen zustehenden Rechte[1]; den Inhalt der Responsen bilden Erklärungen des Talmuds oder einfache Angaben der Halachah. — Hier liegt natürlich eine allzu enge Bedeutung des Wortes „Entscheidung" zugrunde. Entscheidungen sind doch nicht nur solche Beschlüsse, die dem Talmud widersprechen oder über ihn hinausgehen — wie es bei den beiden Tekanoth trotz Halevy der Fall ist. Vielmehr bot das Leben jeden Tag neue Probleme, für die neue Bestimmungen erforderlich waren, ganz so, wie es auch heute der Fall ist. Durch die Ausbreitung der Araber, die ständige Ausdehnung der Diaspora, die Veränderung der Lebensbedingungen erklärt sich die Nothwendigkeit der Berathungen und Entscheidungen, die Anwendung der talmudischen Bestimmungen auf die neuen Verhältnisse zur Genüge. Ist etwa, um nur eins

[1]) Seite 267 ist genau das Gegentheil von dieser Behauptung zu lesen; danach bestand die Ueberlegenheit des Gaon in seinem weissen Haar. Seine Vorrechte waren freiwillige Ehrfurchtsbeweise der Metibta. Die Rosche kallah werden als Gelehrte am Hofe des Exilarchen bezeichnet (p. 214), den unwiderleglichen Beweis soll die Reihenfolge der Autoritäten im Gebet יקום פורקן liefern. Aus diesem Gebet, das den Rosch kallah noch vor dem Exilarchen nennt, folgt die Unwichtigkeit der Exilarchen.

herauszugreifen der Piut ganz ohne Kampf und ohne jede Berathung in die Thefilla aufgenommen worden? Unmöglich kann der Verfasser auch so naiv sein zu glauben, dass die genannten 2 Tekanoth in einer Zusammenkunft der beiden Geonim ohne vorherige Vereinbarung mit ihren Collegien getroffen worden seien; mit vollem Recht hätten die Mitglieder der Akademie ein solches Vorgehen in grundlegenden Entscheidungen als einen Act der Willkür zurückgewiesen, und sicherlich hätten die Geonim nie diese absolutistische Befugniss, nach Belieben zu decretieren, für sich in Anspruch genommen. Der Verfasser denkt ja, wo er nicht gerade widersprechen muss, auch gar nicht so unsinnig; in anderem Zusammenhang lässt auch er die beiden Collegien darüber abstimmen, dass eine solche Verordnung allgemeine Giltigkeit erlangt[1]).

Nicht durch bessere Gründe, wohl aber durch grössere Heftigkeit sind die Angriffe wegen der Stellung der Schüler ausgezeichnet, von denen zunächst wiederum der auf den Uebersetzer Graetzens entfallende Theil in Abzug zu bringen ist. Zur Sache selbst konnte Rabbinowicz sehr wol dem Bericht des Nathan ha-Babli entnehmen, dass man sich um das Studium der Jünger wenig kümmerte, während ich es andererseits wohl begreife, dass unser Verfasser diese Gleichgiltigkeit seltsam findet. Darum durfte er nur nicht gleich in das andere Extrem verfallen und überall nur Unterricht und Prüfung der Jünger herauslesen. Nathan schreibt: וכשירצה ראש ישיבה לנסותם . . . והוא יושב והשורה הא' . . . . ושאר השורות: das Wort שורה bezog sich bis dahin immer nur auf die Reihen der „numerirten“ Plätze für die „Synhedristen“ sollte es nunmehr einen anderen Sinn haben, so musste das hervorgehoben werden. Indess zeigt der ganze folgende Bericht, dass auch hier nicht von Jüngern, sondern von den ausgebildeten Gelehrten die Rede ist. Die Anfänger waren unmöglich so gelehrt, dass der Gaon sich bemühte, den Sinn ihrer halblaut hingeworfenen Bemerkungen aufzufangen. Von den Anfängern wäre es keine erwähnenswerte Ehrenbezeugung gewesen, wenn sie dem Gaon zuerst das Wort verstatteten. Die Anfänger konnten auch keineswegs solche Vorträge halten, welche die

---

[1]) p. 232: ולהסכים ולהחליט כן בכל בתי דינין נתאספו שתי הסתיבות לעמוד לסנין ולהחליט לדון כן בהסכמת הכלל.

Aufmerksamkeit erregten[1]). Thatsächlich lässt sich ein genaues Bild des Bildungsganges aus Nathan's Bericht allein nicht gewinnen. Aber soviel ist klar, dass zur Beurtheilung der Verfassung der Akademieen doch zwei Dinge zu beachten sind, die auch unser Verfasser übersehen hat. Es muss zunächst die Form der Akademie das ganze Semester hindurch von derjenigen während des Monats der Kallah unterschieden werden. Es muss ferner beachtet werden, dass der Ausdruck תלמידים nicht immer Anfänger bezeichnet, wielmehr im weiteren Sinne auch die Gelehrten, die bereits tüchtiges Wissen und einen Gelehrtentitel hatten[2]).

Da Graetz die Jünger mit den Tarbizai gleichgesetzt hatte, erleiden auch diese das Unglück einer neuen Erklärung. Die Tarbiza soll in Palästina und in Babylonien von alters her ein Studiersaal gewesen sein, in dem man zwanglos ohne Aufsicht und ohne Controlle beliebig studieren konnte; im Talmud heisst sie בוא oder אבואי und wird spöttisch als diejenige Stätte bezeichnet, in der man jeden beliebigen Unsinn als Gelehrsamkeit bieten könne, in späterer Zeit geniessen die Tarbizai ebenfalls weder Ansehen noch Vertrauen. Die Erklärung des Wortes Tarbiza war durch Brüll (Jhrb. II. 78) längst bekannt; was der Verfasser als neue sachliche Erklärung hinzugefügt hat, ist bereits von autoritativer Seite zurückgewiesen worden. Man gewinnt fast den Eindruck, dass auch er die jüdische Geschichte als eine Art Tarbiza betrachtet, in der schon die hohlsten und unbegründetsten Bemerkungen als neue entdeckte Weisheiten vorgebracht werden können.

11. Halachot Gedolot.

Das einzige litterarische Problem der gaonäischen Zeit, das im vorliegenden Buch behandelt wird, ist das von dem Verhältnis der Halachot Gedolot und Pesukot.

---

[1]) וכשמניעין למקום הצריך להם לדבר ידברו בו ביניהם לבין עצמם ורי"ו שומע אותם ומבין את דבריהם . . . . ועתים שהוא שואל מהם פירוש הלכות והם מכבדין זה את זה והכל מכבדין את ריי . . . . וכשמתברר להם הכל יפה עומד אי מדרא קמא ודורשה ברבים . . . . Nathan bei Juchasin (ed. Krakau 124 b). Bisher hiess es immer, dass die Schüler keine festen Plätze hatten, vgl. übrigens p. 267, wo auch Hal. diese Erklärung giebt.

[2]) Man vergleiche בני רב ו ש א ר התלמיד, ferner וכל התלמידים וכל השורות, endlich וקורין כל הסנהדרין וכל תתלמידים und יושבין אחריהם . . . . ו ל ש א ר התלמידים (Juchasin das.). Der Gaon darf nicht als Elementarlehrer betrachtet werden.

Allein es genügt vollständig zur Charakteristik der Gründlichkeit des Verfassers. Genau genommen ist die Frage für ihn gelöst, ehe er in die Untersuchung eintritt, denn Abraham Ibn Daûd giebt an, dass R. Jehudai (gest. 763) die Halachot Pesukot, und R. Simon Kahira im Jahre 751, wie umständlich nachgewiesen wird, die Hal. Gedolot verfasst hat. Nur hat Ibn Daûd R. Simon die Priorität zuerkannt; da aber Jehudai Gaon war, auch sonst als grosse Autorität verehrt wird, während R. Simon ohne jeden Respect einfach als Compilator genannt wird, ist diese Annahme unmöglich, und es ist das Gegentheil nachzuweisen. Die Jugend der Hal. Gedolot wird nun durch die Thatsache erhärtet, dass sie die Hal. Pesukot überdauerten, denn immer sind die älteren Werke durch die jüngeren verdrängt worden. Der Sachverhalt ist folgender. R. Jehudai war blind — wann er erblindete, ist unserem Autor ganz gleichgiltig — und schrieb deshalb nicht selbst, vielmehr fertigten seine Schüler Ausarbeitungen nach seinem Unterricht an, die einen in Form von Pesakim und nannten sie הלכות פסוקות, die anderen in Form von Responsen, die später den Responsen der Geonim beigegeben wurden, wieder andere nach der Reihenfolge der Materien im Talmud, so etwa wie die Hal. Gedolot. Seine Erläuterungen waren so kurz und so klar, dass sie mit dem Talmud zugleich studiert und schliesslich in ihn eingefügt wurden. Diese grossartige litterarische Thätigkeit regte Jehudai vor seinem Gaonat an, während der kurzen Dauer desselben fand er nicht die nöthige Musse dazu. Simon aus Kahira war sein Zeitgenosse, er kannte bereits die Aufzeichnungen der Schüler Jehudai's, er kannte auch die Scheëltot des R. Achai und arbeitete unter Benutzung derselben um 760 seine Halachot Gedolot aus, die uns ohne Zusätze und Veränderungen überkommen sind. So dachte sich thatsächlich auch Ibn Daûd das Verhältniss der beiden Werke, nur muss der Text in ihm richtig hergestellt werden, es ist קבצן גדולות והלכות zu lesen (p. 204). Im Mittelalter standen die Hal. Gedolot höher als die Pesukot, weil sie als späteres Werk schon grössere Vollkommenheit besasssen, und weil der Verfasser eben als ein berühmter Gelehrter bekannt war. Die Rabbinen der Schule Raschi's schrieben das Werk Jehudai zu, sie meinten damit aber nur eine auf Schriften Jehudai's beruhende Compilation.

In obiger Darstellung sind bereits einige Widersprüche ersichtlich, und bei einer näheren Prüfung der Beweise träte noch so manche köstliche Einzelheit zu Tage; ich unterlasse es sie herauszuheben, denn es handelt sich diesmal um Höheres als um lächerliche Erklärungen und haltlose Beweise[1]). Mit allgemeinen Redensarten und kleinen Textverbesserungen werden heutzutage wahrlich litterarische Fragen nicht mehr gelöst. Büchertitel aus dem Mittelalter sind keine hohlen Worte mehr für uns. Wir besitzen Texte von Hal. Pesukot, Kezubot, Hilchot Rëu; weitere Responsen der Geonim, das Machsor Vitry, neu veröffentlichte Chroniken haben die Nachrichten über die Jehudai zugeschriebene schriftstellerische Thätigkeit vermehrt; wir besitzen eine neue vollständigere Ausgabe der Halachot Gedolot, Gelehrte wie Luzzatto, Schorr, Halberstam, Müller, Brüll und Harkavy haben sich um die Klärung des Problems bemüht, aber Herr Halevy darf das alles ignorieren und wie vor einem halben Jahrhundert über den Ursprung des Hal. Gedolot reden. Ja noch mehr, er hat die Bücher zum Theil in der Hand. Es kommt thm trotzdem nicht die Idee, zur Erörterung der Frage auch die Texte selbst zu Rathe zu ziehen und ihr untrügliches Zeugniss zu hören. Und mit so elementarer Unkenntniss des heutigen Standes der Wissenschaft darf der Verfasser ungestraft in der Verunglimpfung von in der Wissenschaft ergrauten Lehrern das Unerhörteste leisten!

Diese Proben dürften genügen, um uns über den Werth von Halevy's Können und Leistungen, über die Besonnenheit und Gewissenhaftigkeit seiner Schlüsse, über die Gründlichkeit und Sorgfalt seiner Quellenforschung aufzuklären. Das Gute und Richtige ist demgegenüber verschwindend. Hätte Herr Halevy als gelehrter Talmudist aus den halachischen Schriften Materialien für die jüdische Geschichte geliefert, er hätte bei der Gewandheit und dem Geist, die ihm nicht abzusprechen sind, sich ein Verdienst um die Wissenschaft

---

[1]) Ich besitze nicht die nöthige Sachkenntnis, um mir in dieser schwierigen Frage ein selbständiges Urtheil erlauben zu können, kann aber die Bemerkung nicht unterlassen, dass ich die Worte ומהלכות גדולות קבצן bei Ibn Daûd für eine Glosse halte; Saadja ibn Danan (Chemda Gen. I 27 a) und Isserles (Juchasin 161 a) haben sie nicht gelesen.

erwerben können. Er hat hingegen nach höherem Ruhm gestrebt und hat nun zwar, wie hundert Andere vor ihm, den früheren Historikern einige Fehler nachgewiesen, wo er aber, wie es einem positiven Geist zukommt an Stelle des Unwahren das Wahre, an Stelle des Irrthums Begründetes setzen sollte, da lähmen der Mangel an Methode und an historischem Gewissen seine Begabung, leiten vorgefasste Meinungen ihn auf falsche Bahnen. Mit weithergeholter Gelehrsamkeit und haarscharfer Kritik hat er seinen Forschungen den Anstrich der Wissenschaftlichkeit zu geben versucht, doch was hilft das? „Setz dir Perücken auf von Millionen Locken, setz' deinen Fuss auf ellenhohe Socken, du bleibst doch immer, was du bist."

So wäre denn dieses Buch gar schnell der wohlverdienten Vergessenheit anheimgefallen, und das Attentat, welches es gegen die wissenschaftliche Forschung zu verüben versuchte, durchaus harmlos geblieben. Gefährlichen Charakter nahm dasselbe erst an, als die deutsche Orthodoxie dieses Werk auf den Schild erhob und weithin als ein „Meisterwerk" pries. Von der Höhe herab wurde triumphierend verkündet, dass die jüdische Geschichte bis jetzt nur von Verächtern und Verkleinerern dargestellt wurde, dass mit Dorot Harischonim hingegen eine neue Aera der Geschichtsforschung beginne, in der die seither arg entstellten jüdischen Quellen erst zu ihrem Rechte kommen sollen. Ob die neuen Resultate, die den Nimbus der historischen Ketzer zerstören sollten, auch begründet, ob der anmassende Ton und die Verunglimpfungen des Verfassers wirklich berechtigt waren, das zu prüfen schien den frommen Streitern nicht von nöthen. Die längst verhasste historische Schule war mit scharfen Worten zurückgewiesen, und das genügte, um in Halevy den hervorragendsten Gelehrten zu preisen, der in neuerer Zeit die jüdische Geschichte behandelt hat.

Indessen sind bei dieser Berechnung doch einige wichtige Factoren übersehen. Die Herren beachten nicht, dass das überschwängliche Lob Halevy's ein Armutszeugnis schlimmster Art für sie selbst einschliesst. Seit nahezu fünfzig Jahren sind die beiden grossen Geschichtswerke von Graetz und Weiss in mehreren Auflagen, in verschiedenen Uebersetzungen wiederholt verbreitet worden. Enthielten sie wirklich die vielen Zeichen beschämender Unkenntnis und erschreckender Entstellung der hebräischen Quellen, die ihnen jetzt unterge-

schoben werden, und die Gelehrten der Orthodoxie erhoben nicht laut ihre Stimme, um energisch gegen sie zu protestieren, — bekanntlich haben sie es nicht gethan — dann fehlte ihnen entweder das nöthige Wissen oder der nöthige religiöse Ernst.

Es ist ferner eine bedenkliche Selbsttäuschung zu meinen, dass geschichtliche Forschung die Anschauungen der Orthodoxie fördern können; das eigenthümliche System der Versteinerung, das sie in Deutschland sich schuf, kann nur durch Trugschlüsse aufrecht erhalten werden, deren leicht erweisbare Haltlosigkeit dem religiösen Empfinden unabsehbaren Schaden bringt. Die Thatsachen der Geschichte, nicht die Forscher, sind es, in denen die „destructive Tendenz" liegt, die Ereignisse der Vergangenheit lehren, dass auch in religiösen Dingen gewisse Anschauungen und Formen nach den Zeiten und Ländern, nach den politischen und socialen Verhältnissen sich verändern. Wer eine Tendenz verfolgt, sie sei conservativ oder destructiv, dem wird die Geschichte ihre Geheimnisse nie enthüllen, wer voreingenommen irgend welche Quellen unbeachtet lässt, wird zuverlässige Kenntnis der Vergangenheit nie erreichen. Echte Wissenschaft hat tiefe Ehrfurcht vor den Ueberlieferungen der Vergangenheit zur Voraussetzung; innere Wahrhaftigkeit und strengste Gewissenhaftigkeit bilden ihre Grundlagen, Erforschung der Wahrheit ihr Ziel. Von ihr gilt heute und immerdar die meisterhafte Charakteristik, die Zacharias Frankel von der ältesten wissenschaftlichen Thätigkeit im Judenthum entwarf[1]): „Eine unbegrenzte Hochachtung des göttlichen Gesetzes bildet allenthalben die Basis; doch fühlt nichtsdestoweniger die Forschung ihre Berechtigung. Die Forschung sucht Verständniss, und sie geht hierin von der grössten Glaubenstreue und Glaubensanhänglichkeit aus, darum ist ihr Verständniss, was es immer bringe, . . . das richtige, in der Schrift begründete".

---

[1]) Ueber palästinische und alexandrinische Schriftforschung, Breslau 1854, p. 12.

Zerstreute Bemerkungen zum hebräischen Sirach.

Von Rabbiner Dr. L. A. Rosenthal.

Vor mir liegt „Das hebräische Fragment der Weisheit des Jesus Sirach, herausgegeben von Rudolf Smend, Berlin, Weidmann 1897“ (Abhandlungen der Königl. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen, philol.-hist. Classe). Neue Folge. Band 2, Nr. 2.

I.

Wenn die Echtheit von H. bewiesen ist, so müssen sich daraus Rückschlüsse auf die Gestaltung des Bibeltextes im Jahre 200 bezw. 190 ziehen lassen. Es haben sich mir einige Wahrnehmungen bezüglich solcher Sirachstellen geboten, die an sich wichtig sind und allen Quellen angehören. Jeremia 1_{10} lautet ראה הפקדתיך גו׳ לנתוש ולנתוץ ולהאביד ולהרוס לבנות ולנטוע. Die neueren Bibelforscher haben nach LXX z. St. und Sirach G. 49_7 das ולהרוס fallen lassen, es entsteht damit nämlich die jeremianische Zweireihe mit 3 und 2 Hebungen. Nun lautet die Stelle bei H. aber לנתוש ולנתוץ ולהאביד (ו)להרוס וכן לבנות לנטע ולהשיב. Sollte gerade diese Stelle von einem Abschreiber nach M. T. wiederhergestellt sein, und hat derselbe trotzdem das וכן stehen lassen, ebenso das ולהשיב? Solche Annahmen würden H. sehr schielend und schwankend dastehen lassen. Besser nimmt man im Jeremia die Gleichklänge

לִנְתוֹשׁ וְלִנְתוֹץ
וּלְהַאֲבִיד וְלַהֲרוֹס

als beabsichtigt an und verkennt das Zeugniss von H. für M. T. nicht, zumal der Satz darin nicht sklavisch treu angeführt wird, und das kennzeichnet gerade die älteren Schriftsteller.

II.

Aus den Angaben Sirachs hat man Schlüsse auf den damaligen Umfang der Bibel gezogen. Herzfeld (Gesch. 2. Theil S. 95 Anm.) führt Bretschneider an, der die Erwähnung der 12 Propheten Sirach 49_{10} für unecht erklären will. Die Stelle lautet: καὶ τῶν δώδεκα προφητῶν τὰ ὀστᾶ ἀναθάλοι ἐκ τοῦ τόπου αὐτῶν. παρεκάλεσε δὲ τὸν Ἰακὼβ καὶ ἐλυτρώσατο αὐτοὺς ἐν πίστει ἐλπίδος. Bretschneider will die beiden in der Einzahl auftretenden Zeitwörter auf den vorher

genannten Hesekiel beziehen. Alex. setzt dafür die Mehrzahl. Soll sich παρεκάλεσε vielleicht auf ὀττᾶ beziehen, was die Person an sich bezeichnen kann?

Wie dem auch sei, H. hat den Satz, und zwar in folgender Gestalt: גם שנים עשר הגבי׳אים תהי עצמתם פר[חת תח]תם. — תחתם für ἐκ τοῦ τόπου αὐτῶν (Cf. Exod. 16_{29} שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו, Exod. 10_{23} ולא קמו איש מתחתיו), החליתו für παρεκάλεσε וישענוהו für ἐλυτρώσατο sind entschieden anschaulichere und ursprünglichere Begriffe[1]), während die Uebersetzung des Sirachenkels nach seinem eigenen Geständniss im Prolog nur den Sinn treffen kann.

Ist H. echt, so ist auch dieser Satz ursprüngliches Gut des Sirachbuches gewesen, und die Prophetenreihe muss ihm vollzählig vorgelegen haben[2]).

III.

An gleicher Stelle bei Erwähnung Hesekiels hat H. auch den Satz וגם הזכיר (יחזקאל scil.) את איוב נשיא המכלכל כל דרכי צדק. Smend (und ihm nach Ryssel) schlägt (S. 27 unten) אזכיר vor, wohl weil die Hervorkehrung des Umstandes, dass Hesekiel den Hiob erwähnt, nicht zum Lobe Hesekiels, sondern nur Hiobs dienen kann. Merkwürdig wäre dann das Hineinziehen Hiobs in die Prophetenreihe, zumal doch deren Bücher, wie wir eben gesehen, nach Zahl und Inhalt abgeschlossen vor Sirach lagen. In LXX findet man statt dessen folgenden Satz: καὶ γὰρ ἐμνήσθη τῶν ἐχθρῶν ἐν ὄμβρῳ καὶ ἀγαθῶσαι τοὺς εὐθύνοντας ὁδούς. V und VL: Nam commemoratus est inimicorum in imbre, benefacere illis, qui ostenderunt rectas vias; statt ἀγαθῶσαι hat C. κατώρθωσε oder κατορθῶσαι. S. dagegen hat (Ausg. Bensew) ואף על ואיוב אמר דכלהן ארחתא זדיקתא הוי, also wie H.

Hier hätte D. S. Margoliouth eine gute Gelegenheit, H. von S. abzuleiten, wenn nur LXX und VL einen Sinn gäben. Wenn irgendwo, so scheint hier Sirach der Enkel den Grossvater missverstanden zu haben. S. hat das הזכיר des H. bereits in אמר umgewandelt, wogegen es in ἐμνήσθη und commemoratus est dem Wortlaute, mindestens dem

[1]) Vgl. übrigens auch Ryssel in Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen I, S. 466 ad locum.

[2]) Cf. Sir. 48_{10} = Malechai Schluss, u. Sir. 49_{11} = Haggai Schluss.

Stamme זכר gemäss, gewahrt ist. Ausserdem sind דרכי צדק überall da; in ἐχθρῶν = inimicorum ist איוב verkannt, und ἐν ὄμβρῳ = in imbre kann vielleicht eine Auffassung von נשיא als Einzahl von נשיאים Wolken, übertragen Regen, (Jer. 10_{13} und öfter, ψ 135_7, Prov. 25_{14}) enthalten. Diese Einzahl ist in solchem Sinne nicht gebräuchlich. Aber wo einmal eine Verkennung stattfindet, da ist auch so etwas möglich. Es ist mir lieber, als wenn ich gezwungen wäre, einen Lesefehler anzunehmen, wobei נשיא = נשם erscheinen müsste. Zugegeben, dass jene Auffassung von נשיא eine Sprachkenntniss voraussetzt, die bei solchen Verkennungen nicht vorhanden zu sein scheint, ist es doch eine bekannte Erscheinung, dass die Gelehrsamkeit sich dann gerade an einem Orte einstellt, wo sie überflüssig ist.

Dann kann aber נשיא nicht mit Smend in נביא verwandelt werden — Hiob erscheint doch, gleich den Stammvätern (Cf. Gen. 23_6 נשיא כו') als ein Fürst; man lese die Schilderung Hiob 29_7 ff. Auch darf dann nicht אזכיר statt הזכיר gesetzt werden: Sirach führt nicht nur die Erwähnung Hiobs, sondern das ganze Buch Hiob auf Hesekiel zurück. Vielleicht meint auch Josephus dasselbe, wenn er Ant. X 5 anführt, Hesekiel habe zwei Bücher geschrieben, nämlich das seinige und Hiob.

Die Möglichkeit, dass der jüngere Sirach selbst den Urtext missverstanden, ist nach König (die Originalität des neulich entdeckten hebräischen Sirachtextes, Freiburg, Mohr, 1899. S. 15) nicht ausgeschlossen. Es ist dies ein wichtiger Grundsatz, den der durch seine wissenschaftliche Vorurtheilslosigkeit bekannte Gelehrte hier äussert, den Ueberschätzungen gegenüber, denen G. im Vergleich zum M. T. in den biblischen Büchern oft begegnet.

Ich habe soeben Gelegenheit gehabt, diese Vermuthung Königs zur Gewissheit zu erheben. Schon Lowth in de sacra poësi Hebraeorum, (Oxford 1753) S. 243 macht in der Anmerkung darauf aufmerksam, dass im berühmten Lobe der Thora es heisst ὡς φῶς dem Licht gleich hätte sich die Zucht verbreitet. Das sei durch ein Missverständniss dem Worte כאור (cf. Amos 8_8 die auch von Raschi gebrachte Deutung) gegenüber entstanden. Dem Zusammenhange gemäss müsste es כיאור heissen, da dort mehrere Hauptströme des Alterthums genannt werden. Ben Sew hat in der That כיאור stehen. So kann auch hier der Enkel den Grossvater missverstanden haben.

IV.

Eine Stelle wäre mir in Bezug auf die Ursprünglichkeit von H. beinahe räthselhaft geblieben. Es ist das der Anfang des geschichtlichen Abrisses, des Lobes der grossen Männer. Die Ueberschrift שבח אבות עולם soll vielleicht dem πατέρων ὕμνος von G. entsprechen, ist aber, wie Edujot I, 3 beweist, zum mindesten mischnisch. Aber diese Ueberschriften stammen überhaupt aus späterer Zeit. 44_1 lautet bei H. (Smend S. 17) אהללה נא אנשי חסד אבותינו בדורותם. G. hat: αἰνέσομεν δὴ ἄνδρας εὐδόξους καὶ τοὺς πατέρας ἡμῶν ἐν γενέσει VL: Laudemus viros gloriosos et parentes nostros in generatione sua. Die Einzahl γενέσει oder generatione darf uns nicht gegen בדורותם einnehmen, denn wir finden z. B. bei Noa (Gen. 6_9) בדורותיו ἐν γενεᾷ αὐτοῦ; dem καὶ τοὺς oder et entspricht die Seitenbemerkung את in H., die wahrscheinlich auf ein ואת zurückzuführen ist; durch das ו wird der zweite Satztheil volltönender. Die Einzahl אהללה wird durch αἰνέσομεν nicht aufgehoben, da im Griechischen solche Mehrheitsformen üblich sind; selbst das נא ist in δὴ erhalten.

Nun aber kommt ein einzelnes Wörtchen, das sich hindernd in den Weg legt: אנשי חסד soll gleich ἄνδρας εὐδόξους oder viros gloriosos sein? Es würde vielleicht auf dem Wege einer Umdeutung möglich sein, חסד mit Ruhm für Edelsinn zusammenzubringen. S. zeigt uns aber Folgendes: ואף אנא אשבח לאנשא דמיבותא. Da haben wir die Einzahl אהללה und das Wort, welche sowohl Güte, als Ruhm (מה מיבו של איש הלזה) bedeuten kann. Hier liegt die Annahme nahe, dass H. den Syrer missverstanden und das Wort מיבות als חסד angenommen hat. Bensew übersetzt תהלת אבותי wörtlich, weil er מיבותא so aufgefasst hat.

Aber selbst hier ist eine andere Stelle heranzuziehen, welche auf H. eingewirkt haben kann: 44_{10} sagt H. ואולם אלה אנשי חסד, welchen Satz ich in meiner Ausgabe von S. nicht gefunden habe, wohl aber in den anderen Fassungen. So kann einem Abschreiber derselbe Ausdruck auch am Anfang des Capitels in den Sinn gekommen sein. Es sind also selbst hier Möglichkeiten vorhanden, H. ohne S. aus sich zu erklären.

Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Litteratur.

Von Dr. B. Wachstein.

Die Compliciertheit des Lebens erzeugte im nachbiblischen Judenthum das Bedürfniss nach einer Erweiterung der legislativen Normen. Der biblische Codex erwies sich im Laufe der geschichtlichen Entwicklung als zu knapp für die Fülle der Fälle, die durch die totale Veränderung der staatlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse nach dem Untergange des ersten Reiches herbeigeführt wurden. Es galt nun, neuen Wein in die alten Schläuche zu giessen, aus dem alten Bibelworte Gesichtspunkte für die Beurtheilung der modernen Praxis zu gewinnen, oder umgekehrt die neuen Gesetze durch das einzig und allein autoritative Bibelwort zu sanctioniren. Es wurden deshalb in der späteren Zeit Interpretationsregeln angewendet, mittels welcher man aus dem Bibelworte neue Bestimmungen ableitete. Es ist dies ein Schlussverfahren, mittelst dessen man im Wege der Subsumption, der Analogie u. dgl. von dem Bekannten auf das Unbekannte neu zu Statuirende schliesst. Die Logicität dieser Deutungsregeln ist eine verschiedene. Schon die Alten ziehen scharfe Grenzen zwischen der einen und der anderen Deutungsregel und bestimmen Anwendbarkeit und Geltungsbereich einer Deutungsregel auf Grund ihres logischen Gehaltes.

Als die erste Deutungsregel gilt der sogenannte Qal wachomer (Q). Adolf Schwarz, der vor 3 Jahren eine Arbeit über den Analogieschluss im Talmud geliefert hat, widmet nun eine eingehende Arbeit*) der Erforschung des Q. Er sucht zunächst die Hauptphasen zu beleuchten, durch welche der Q in seiner historischen Entwicklung gegangen, um dann seine eigene Q-Theorie aufzustellen. Um jedoch die Unzulänglichkeit der traditionellen Q-Auffassung nachzuweisen, muss er sich zuerst mit allen seinen Vorgängern auf diesem Gebiete auseinandersetzen. So verlockend es nun ist, ihm auf diesem seinem Wege zu folgen — die glänzende Dialectik des Verfassers erleichtert diesen Schritt — die Fülle von neuen Gesichtspunkten in entwickelungsgeschichtlicher und textkritischer Hinsicht hervorzuheben, viele Einzelheiten zu berichtigen, andere in ihren Folgerungen zu bestreiten, wollen wir hier bloss die Theorie selbst, und diese auch nur in grossen Zügen besprechen.

*) Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Litteratur, Karlsruhe, bei Bielefeld, 1901, 8. 192 SS.

Was ist das Wesen des Q, und wie wurde er bis jetzt aufgefasst? Wir finden irgend eine Bestimmung (a) über irgend einen Gegenstand (A), wogegen wir über einen anderen Gegenstand (B), der dem Wesen nach dem ersten ähnlich ist, jedoch sich sonst von ihm qualitativ unterscheidet, diese Bestimmung nicht finden. Es gilt nun nachzuweisen, dass diese Bestimmung auch dem Gegenstande B eignet, dass der Gesetzgeber mit Absicht die fragliche Bestimmung gerade bei A ausdrücklich hervorgehoben, die leicht für B erschlossen werden kann, was bei dem Verhältnisse der Gegenstände zu einander umgekehrt nicht der Fall gewesen wäre. Es ist nun unsere Aufgabe nicht, im Wege der Analogie diese Bestimmung zu erschliessen — denn in diesem Falle würde es einerseits nicht darauf ankommen, bei welchem der beiden Gegenstände diese Bestimmung sich ausdrücklich findet, andererseits würde unser Augenmerk nur darauf gerichtet sein, die Gleichheit, beziehungsweise die Aehnlichkeit von A und B zu constatiren, — sondern ,sie als etwas selbstverständliches nicht sowohl zu erschliessen, als vielmehr festzustellen. Die Constatirung des Umstandes, dass a bei A sich findet, enthält zugleich die Folgerung, dass a umsomehr B zukommt. Wenn sich schon — dies die ursprüngliche Form des Q—a bei A findet, umsomehr wird es bei B anzutreffen sein — Das ist kein indirectes Schliessen, sondern eine Verdeutlichung des Verhältnisses von A und B und der daraus folgenden Consequenz der Zuerkennung a für B. Die Formel für ein solches Verfahren würde also lauten:

A — a _____ A hat a

B ($>$ A)*) — a _____ B (mit Hinzudenken seines diesbezüglichen Vorranges vor A) hat umsomehr a.

Die Formel:

A — a

B $>$ A

B — a ist zwar logisch richtig exponirt, drückt jedoch den thatsächlichen Verlauf des Schliessens nicht aus.

Wüssten wir also von vornherein, dass B $>$ A ist, so würde der Q durch die erstere Formel erschöpfend dargestellt und auch unwiderlegbar sein; es wäre denn, dass die Prämisse B $>$ A nicht zugegeben oder aber, dass a als nicht wesentlich von A herrührend erkannt würde. Im talmudischen

*) $>$ ist nicht gerade in quantitaver Hinsicht zu nehmen.

Q gilt es nun, jedesmal den Grund anzugeben, warum B > A ist. Es wird bei jedem Q eine Bestimmung (X) angeführt, worin A und B von einander differiren. Das Vorhandensein von X bei B beziehungsweise das Fehlen desselben bei A ist jedesmal die Voraussetzung für A < B resp. B > A. Der Q erhält nunmehr folgende Form A (— X) hat a
B (+ X) „ a

oder in Worten
Wenn A, welchem die Bestimmung X nicht zukommt, die fragliche Bestimmung a hat,
wie sollte B, welchem die Bestimmung X zukommt, die Bestimmung a nicht haben?
wobei wir uns X und a von verschiedenem Werthe zu denken haben, und X als die mindergewichtige Bestimmung. Der Besitz von X charakterisirt den Gegenstand B als den qualitativ grösseren der den anderen in sich begreift. Es ist leicht einzusehen, dass die durch das Vorhandensein oder Fehlern von X gekennzeichnete Charakteristik von A und B kein eigentliches Element des Schlussverfahrens als solches bedeutet. Wir erfahren lediglich, warum wir B > A setzen. Es ist also der Q auch in seiner jetzigen Form wesentlich eine Identitätserklärung, eine Art von Identitätsschluss. Nachdem ich durch das unterscheidende X gefunden habe, dass B > A ist, muss sich notwendigerweise alles, was A hat, auch in B finden. Die Veränderung, die der Q erfahren hat, berührt nicht die Art und Weise des Schlussverfahrens, sondern seinen modalen Charakter. Solange der Q in der Formel

A — a
B > A
B — a

erscheint, d. h. bei der Voraussetzung, dass A in allen Beziehungen < B ist, ist er unwiderlegbar. Jetzt aber, wo wir erfahren, dass die Voraussetzung B > A lediglich auf dem Vorhandensein bezw. dem Fehlen von X ruht, kann die Bestreitung des Q mit Erfolg unternommen werden. Wenn die Prämisse B > A nicht durch eine sorgfältige Vergleichung aller Bestimmungen a, b, c . . . . . m, n etc. von A und B gewonnen wurde, können wir einen anderen zureichenden Grund für X in B finden, ohne dass wir es erst in der allgemeinen Beschaffenheit des B suchen müssen. Ebenso können wir das a in A durch ein anderes Merkmal desselben, das B nicht eigenthümlich ist, begründen u. dgl. mehr. Der Q ist also, wie wir sehen, seiner ganzen Anlage nach vor

feindlichen Angriffen nicht gesichert. Aber selbst ein erfolgreiches Zurückweisen aller Angriffe vermag seiner Conclusion keine absolute Gültigkeit zu verschaffen, weil auch in diesem Falle der Zweifel an der Unwiderlegbarkeit der Voraussetzung nicht benommen werden kann. Bei diesem problematischen Charakter des Q leuchtet uns ein, dass für B lediglich a concludirt wird. Die Voraussetzung $B > A$ berechtigt uns zwar nicht nur B die fragliche Bestimmung von A, sondern eine um so potenzirtere zuzuerkennen, als sich B von A unterscheidet. Die Formel würde dann lauten:

$A - a$
$B > A$
$B - a'$, / wobei a' das der Natur des B gemäss potenzirtere a des A bedeutet ($A : B = a : a'$).

Aber dies würde einerseits eine exact bestimmbare Kenntnis der Inhaltsverhätnisse von A und B, andererseits ein gesichertes Ableitungsverfahren voraussetzen. Es wird deshalb ausdrücklich eine Restrictionsnorm aufgestellt, welche die Conclusion auf die in A sich findende Bestimmung a einschränkt: דיו לבא מן הדין להיות כנדון, d. h.: Es genügt, wenn das Abgeleitete dem, wovon es abgeleitet wurde, gleichgestellt wird. Wir bescheiden uns also mit einem geringeren Resultate, als wozu wir infolge der Voraussetzung berechtigt sind. Diese Genügsamkeit ist eine vollständig correcte, da der Q keine neuen Erkenntnisse über die thatsächliche Beschaffenheit der Dinge erschliessen, sondern bloss gesetzgeberische Gesichtspunkte für die Praxis schaffen will.

Diese von uns entwickelte Auffassung des Q deckt sich zwar nicht ganz mit den Theorieen, gegen die Schwarz seine schneidige Polemik führt, theilt jedoch mit ihnen die Voraussetzung, dass wir es im Q mit **zwei einzelnen oder als einzeln gedachten Gegenständen** zu thun haben, bei denen wir aus dem Vorhandensein eines Merkmals, einer Bestimmung u. dgl. bei dem einen als qualitativ geringer angenommenen Gegenstande auf das Vorhandensein dieses Merkmals, dieser Bestimmung u. s. w. bei dem zweiten Gegenstande schliessen.

Ad. Schwarz lässt es nun nicht bei der üblichen Auffassung bewenden, sondern entwickelt eine eigene originelle Theorie des Q. Ihm ist der Q identisch mit dem aristotelischen Syllogismus und unterscheidet sich von demselben, nur insofern, als er nicht wie dieser vom Allgemeinen auf

das Besondere dem Inhalte, sondern umgekehrt vom Besonderen auf das Allgemeine dem Umfange nach concludirt. In der Form unterscheidet er sich vom Syllog. dadurch, dass er, insofern der Obersatz hinzugedacht werden muss, ein euthymematischer ist. Um in den Sinn des Verfassers einzudringen, wollen wir ein von ihm selbst gewähltes Beispiel eines Q hersetzen. Wenn schon, lautet der Q, mit dem sich Hillel einführte, das tägliche Opfer (A), auf dessen Unterlassung keine Karethstrafe (X) gesetzt ist, das Sabbatgesetz aufhebt, wie sollte das Passahopfer (B), dessen Unterlassung mit Kareth geahndet wird, nicht das Sabbatgesetz aufheben? Die syllogistische Form dieses Q würde zu lauten haben:

Alle Gesetze, welche vom täglichen Opfer aufgehoben werden, hebt auch das Passahopfer auf;

das Sabbatgesetz wird vom täglichen Opfer aufgehoben;

das Sabbatgesetz wird vom Passahopfer aufgehoben.

Ist diese Umwandlung eine correcte? Unter- und Schlusssatz kommen im Q vor. Der hinzugekommene Obersatz ist eine Folgerung der im Q sich findenden Begründung. Wenn wir belehrt sind, argumentirt der Verfasser, dass die abolirende Kraft des Passahopfers deshalb eine weit grössere ist, weil auf ihre Unterlassung eine weit grössere Strafe als auf die des täglichen Opfers gesetzt ist, so wissen wir, dass die vom täglichen Opfer aufgehobenen Gesetze auch vom Passahopfer aufgehoben werden. Das Nichtvorhandensein der Karethstrafe (X) bei A und das Vorhandensein derselben bei B ist der Grund dafür, dass alle A B sind, d. h., dass A die Species von B ist, dass demnach a, welches ein Exemplar von A ist, auch ein Exemplar von B ist. Es wird nicht, ist der Sinn der neuen Theorie, von dem einzelnen Gegenstande A auf den einzelnen Gegenstand B geschlossen, sondern von dem Kreis der Bestimmungen, der an A haftet, auf den ihn umfassenden Kreis der Bestimmungen, dessen Repräsentant B ist. Findet sich a im Kreise A, so muss es sich in dem A übergeordneten B finden. Die Widerlegung des Q wird erreicht, wenn wir nachweisen, dass A und B nicht im Verhältnis von Species und Genus zu einander stehen und dies geschieht, wenn wir zeigen können, dass der angenommene Grund (im gegebenen Falle die gegensätzliche Bestimmung betreffs der Karethstrafe) nicht hinreicht,

um B zum Genus von A zu machen. Es war also die Annahme irrthümlich, dass A die Species von B ist. Obwohl formell richtig geschlossen, ist die Conclusion wegen der aus einem falschen Gesichtspunkte aufgestellten Prämissen falsch. Der dialectische Schluss — und dies ist eben der Q — unterscheidet sich eben darin vom wahren, dass der letztere nur allgemein anerkannte Wahrheiten zu seinen Prämissen hat, wogegen hier diese auf ihre Wahrheit erst geprüft werden müssen. Vorgehen und Methode beim Q ist also streng wissenschaftlich. Indem das Allgemeine das für ihn zugehörige Besondere **nothwendig** enthalten muss, **geht der Schliessende**, der von dem Vorhandensein eines Exemplars im Besonderen auf dessen Vorhandensein im Allgemeinen schliesst, **auf nothwendige wissenschaftlich gesicherte Erkenntnisse aus.** Dass die Prämissen nicht immer unanfechtbar sind, berührt die Methode nicht. Es ist in jedem Falle kein vulgäres, ungefähres Schliessen. Beim erfolgreichen Bestreiten des Q wird durch Aufzeigen von Gegeninstanzen der Grund für das angenommene Verhältniss von A und B als irrig erwiesen und demselben einfach die Grundlage entzogen. Es war ein formell richtiger **Schluss**, aber ein **Fehlschluss**. Wie wir also sehen, begründet der Verfasser seine Theorie mit vielem Scharfsinn und führt dieselbe von seinem einmal eingenommenen Standpunkte aus folgerichtig durch. Das Verhätniss zweier einzelner Gegenstände zu einander ist geradezu vor unseren Augen in ein Verhältniss des Besonderen und Allgemeinen umgewandelt worden. Die Materie für den Schluss der ersten Figur ist gegeben. Alles andere folgt nun von selbst, und es kann dem Verfasser nunmehr ein Leichtes sein, etwaige formale Bedenken zurückzuweisen. Wenn wir nun einige Bedenken gegen die neue Theorie erheben möchten, müssen wir zunächst nach den Gründen suchen, die den Verfasser zur Conception seiner Theorie veranlassten. Ganz besonders muss das vom Verfasser angenommene Verhältniss vom Besonderen und Allgemeinen näher beleuchtet werden. Wenn wir die Q-Form:

wenn A, welchem X nicht zukommt, a hat, wie sollte A, welchem X zukommt, a nicht haben?

betrachten, muss uns sofort auffallen, dass der Schliessende für seine Zuerkennung des a für B die einzige Thatsache anführen kann, dass A bei Mangel von X dennoch a hat. Wie wäre es, wenn A ein y hat, welches B nicht zukommt und noch gewichtiger als X ist? In diesem Falle könnten

wir dann nicht mehr B > A setzen. Oder aber: wir nehmen an, B komme wirklich a nicht zu; dann haben wir A, dem a, aber nicht X zukommt, und B, dem X, aber nicht a zukommt. Der Umstand, dass die beiden Bestimmungen a und X uns bezüglich A bekannt sind, ist kein Einwand dagegen, da wir gar keine Veranlassung haben, die Nichterwähnung von a bei B für etwas anderes als für eine Nichtzuerkennung zu fassen. Es kann dies sogar durch folgenden Analogieschluss bestätigt werden;

A hat nicht X, obwohl es a hat; ebenso hat B nicht a, obwohl es X hat.

Wenn auch in dieser oder änlicher Weise die Folgerungen des Q thatsächlich angefochten werden, muss doch immer der Standpunkt des Schliessenden einigermassen begreiflich gemacht werden. Der Verfasser sieht sich deshalb genöthigt, für den Schliessenden die Voraussetzung in Anspruch zu nehmen, dass alle Bestimmungen, die A hat, auch B zukommen. Wenn also A die Bestimmung a hat, muss B dieselbe auch haben. Die ganze Beweiskraft ruht allerdings in X. Derjenige Gegenstand, dem dieses X zukommt, hat einen grösseren Umfang; der zweite, dem dieses nicht zukommt, hat den kleineren, von dem ersten nothwendig umschlossenen Umfang. Der Analogiebeweis, den wir soeben für die Nichtzuerkennung des a für B geführt haben, ist nunmehr nicht am Platze, da X nicht eine beliebige Bestimmung bedeutet, die ohne weiteres in einen Vergleich mit a gebracht werden könnte. Der Verfasser hat zwar den Beweis für den genusbildenden Charakter des X nicht erbracht. Da jedoch der Q dadurch wesentlich an Logicität gewinnt, kann man gegen dieses plausible Verfahren, wenn sonst alles Andere stimmt, nichts einwenden. Wir haben nun den springenden Punkt, von dem aus der Verfasser seine Theorie des Q-Syllogismus aufbaut. A und B werden nicht mehr als Gegenstände, sondern als Träger eines respectiven Kreises von Bestimmungen betrachtet. Es steht natürlich frei, die Gegenstände A und B und die Kreise von Bestimmungen A und B im Verhältniss von Ursache und Wirkung sich zu denken. In den Prämissen des Q jedoch haben wir es lediglich mit Umfangsverhältnissen zu thun. Da die logisch nicht ausdrückbare qualitative Beschaffenheit von A und B nicht mehr in Rechnung kommt, ist eine exacte Grundlage für einen regelrechten Syllogismus gewonnen worden. Dass nun die Differenzbestimmung X, und nicht auch eine ab-

wägende Betrachtung der Beschaffenheit von A und B, ihre Einordnung gegen einander entscheidet, ist auf dem Boden dieser Theorie selbstverständlich. Die Beispiele, die der Verfasser (Seite 180—184) anführt, lassen übrigens über diesen letzteren Punkt keinen Zweifel übrig. Das Erschliessen des a für B geht also — um alles kurz zusammenzufassen — in folgender Weise vor sich: A hat die Bestimmung a; da X ihm fehlt, welches sich in B findet, muss A in dem Umfang von B liegen; B enthält somit auch a. Der Verfasser war also genöthigt, um seinen Syllogismus herzustellen von A und B als concreten Gegenständen in den Prämissen abzusehen und sie als Species und Genus zu fassen. Die Bestimmung a sammt allen wirklichen und virtuellen Bestimmungen von A machen den Specieskreis A aus, wogegen die von B den Genuskreis B. Nun ist allerdings richtig, dass wenn a ein Exemplar der Species A ist, es auch ein Exemplar des A übergeordneten B ist, aber nur des Genus B nicht des Gegenstandes B, für den wir doch das a erschliessen wollen. Die Erwägung, dass B als Gegenstand und als Genuskreis eigentlich identisch ist, führt nicht zu einer Bestätigung unserer Operation, sondern zu einer vollständigen Revision derselben. Die Bestimmungen eines Gegenstandes, die doch nichts anderes als die Folgen seiner qualitativen Beschaffenheit vorstellen, können doch unmöglich eine derartige Verselbstständigung erfahren, dass sie ohne weiteres einen Art und Speciesbegriff für sich bilden. Wenn wir aber auch die respectiven a, b, c . . . von A und B in ein Gattungs- und Artverhältnis bringen können, so ergeben sich doch noch andere Schwierigkeiten. Die Bestimmung a muss, wie wir gesehen haben, als Exemplar der Art A gedacht werden; infolgedessen muss aber auch die Differenzbestimmung X als Exemplar von B angesehen werden. Wie können wir nun aber B auf Grund des Exemplars X den Gattungscharakter A gegenüber zusprechen? Wenn aber X als das genusbildende Merkmal gefasst wird — abgesehen davon, dass die Kenntnis der Gattung erst auf die der Species folgt — so muss auch a als Merkmal angesehen werden. In diesem Falle würde zwar B die Species A enthalten, aber nur soweit B an A participirt. A liegt zwar im Kreise von B, theilt jedoch mit diesem nicht seinen ganzen Inhalt. Es besteht zwischen A und B dasselbe Verhältniss, wie etwa zwischen „Löwe“ und dem ihm übergeordneten Begriff „Katze“. Es kann also gerade

a in B nicht vorhanden sein. Wenn wir uns aber im Sinne des Schliessenden X so denken, dass das Vorhandensein desselben nothwendig auch a mitbedingt, so sind wir nicht mehr auf dem Boden der neuen Theorie. Denn, wenn wir schliessen, dass ein Gegenstand, der X enthält, sicherlich das minderwichtige a enthält, haben wir nicht mehr vom Besonderen auf das Allgemeine, sondern von der durch X gekennzeichneten Beschaffenheit der einzelnen Gegenstände A und B auf einander geschlossen. Dies im Allgemeinen gegen das Material des Q-Syllogismus.

Nun wollen wir aber den Conclusionsmodus des Q näher ins Auge fassen. Wir haben es bisher bei der Darstellung der neuen Theorie vermieden, das dem Q eigenthümliche „um so mehr" „in weit höherem Grade" u. dgl. m. selbst dort zu gebrauchen, wo es der Verfasser ohne weiteres gebraucht. Da das Allgemeine und Besondere im Syllogismus in Bezug auf das zu erschliessende Merkmal vollkommen gleich sind, so kann weder für das Besondere das Merkmal im potenzirterem Masse erschlossen, noch kann es mit mehr Apodictität als dem Allgemeinen zuerkannt werden. Aus den Praemissen — wir wählen absichtlich ein Beispiel, wo das zu erschliessende Merkmal an sich einer Steigerung fähig ist —:

„1. Alle Tugenden sind löblich. 2. Die Gerechtigkeit ist eine Tugend" kann nur gefolgert werden, dass die Gerechtigkeit löblich ist, mag sie im Vergleiche mit einer anderen Tugend löblicher erscheinen. Es kann aber ebensowenig geschlossen werden, dass die Gerechtigkeit umso mehr löblich ist. Der Q nimmt jedoch für sein Erschlossenes einen grösseren Grad von Gewissheit in Anspruch. Gegen die Potenzirung der zu erschliessenden Bestimmung wurde, wie wir gesehen haben, eine Restrictionsnorm aufgestellt. Der Verfasser sieht zwar in dem דיו לבא מן הדין להיות כנדון lediglich eine Warnung, in der Conclusion nicht mehr zu erschliessen als in den Prämissen enthalten ist. Aber um so auffallender ist es, dass er das mit dieser Auffassung in Widerspruch stehende „dajo" „es ist genug" (= wir könnten — — — aber wir verzichten) mit seiner Theorie nicht in Einklang zu bringen sucht, als er in geistvoller Weise die ganze Q-Terminologie beleuchtet und überall die sichersten Resultate zu Tage fördert. Den modalen Unterschied der Conclusion im Q und derjenigen im Syllogismus wird jedoch auch

der Verfasser nicht bestreiten. Am besten ersehen wir dies, wenn wir uns ein vom ihm gebrauchtes Beispiel eines in einen Q umgewandelten Syllogismus — wodurch gleichsam die Syllogismusfähigkeit des Q bewiesen werden soll — ansehen. Der Syllogismus: „Alle Menschen sind sterblich, Socrates ist ein Mensch; folglich ist Socrates sterblich" lautet in Q-Form: „Wenn Socrates schon den Menschen beigezählt wird, dann muss er um so mehr den Sterblichen beigezählt werden".

Warum: „um so mehr"? Zur Constatirung der Zugehörigkeit des Socrates zu den Menschen gehört zwar mehr als das Merkmal der Sterblichkeit, für die Einreihung desselben unter die Sterblichen interessirt uns jedoch lediglich dieses eine Merkmal. Wenn Socrates zu den Menschen zählt, zählt er auch zu den Sterblichen, dem Artbegriff von Menschen, aber nicht mehr und nicht weniger, als er zu den Menschen zählt. Der höhere Begriff kann diesbezüglich nicht den mindesten Vorzug beanspruchen.

Wenn wir nun der neuen Q-Theorie die vorgebrachten Zweifel entgegen halten, müssen wir dagegen doch den hohen wissenschaftlichen Werth der Schwarz'schen Gesammtarbeit ganz besonders hervorheben. Abgesehen von der glänzenden Darstellung, der scharfen Dialektik, durch welche die jüngste Arbeit des ernsten Talmudforschers sich auszeichnet, hat Schwarz den ganzen historischen Werdegang dieses eigenthümlichen Schlussverfahrens in scharfsinnigster Weise beleuchtet.

Es muss dies um so höher eingeschätzt werden, als er nicht als Darsteller sichere Resultate zu verarbeiten hatte, sondern durch kritische Sichtung des einschlägigen Quellenmaterials mit feinem historischen Takt die Grundlagen sich erst schaffen musste.

Studien über Dunasch's Kritik gegen Saadia.

Von Dr. **Eppenstein.**

Das für seine Zeit so gewaltige Unternehmen des grossen Gaon von Sura, die Bibel in's Arabische zu übersetzen und mit einem ausführlichen Commentar in dieser Sprache zu versehen, musste als erster derartiger Versuch innerhalb des rabbanitischen Judenthums berechtigtes Auf-

sehen erregen. Wenn auch wohl freudig begrüsst, als langersehntes und nothwendiges Kampfmittel gegen die bisher die Bibelerklärung als ihr ausschliessliches Feld betrachtenden Karäer, so konnte andererseits die gerade damals unter arabisch-islamitischem Einfluss zu erstarken beginnende jüdische Wissenschaft die neue Erscheinung nicht in allen Punkten unwidersprochen lassen. So finden wir, dass in Babylon, dem Lande, in welchem Saadia's Werke abgeschlossen wurden, R. Mebasser Halevi diesen wegen einzelner Auslegungen angriff[1]). In einem anderen Lande, in Nord-

[1]) Ueber die Kritik des R. Mebasser an Saadia's Bibelwerk berichten uns Juda ibn Bal'âm in einem Fragment seines Commentars zu Lev. XIV (vgl. hierüber Poznański in Z. F. H. B. IV, p. 19 u. 21) und im Commentar zu Num. 24, 7; (vgl. Fuchs, Studien über .... Ibn Bal'âm p. XII). Auch Ibn Esra theilt uns hierüber mit im Comm. zu Lev. 15, 8 עזואל und zu Jona 1, 3 תרשיש. — Harkavy, der in der Petersburger Bibliothek Fragmente von Mebassers Kritik an Saadias Commentar und dessen אגרון gefunden hat (vgl. Studien und Mittheilungen etc. V. Th. I, p. 68 ibid. Anm. 1, u. p. 182 fgg.), veröffentlichte hieraus das Stück betreffend Lev. 15, 8 in der russischen Zeitschrift Sapiski Jahrg. 1891, p. 207. Danach ist die Erklärung Saadias von עזואל gleich עז und אל in dem Sinne von steiler, gewaltiger Berg — das אל besonderer Verstärkungsausdruck — nach der Analogie von יקתאל II. Reg. 14, 7, ירואל II. Chron. 20, 16, aus dem Grunde unhaltbar, da ein ז zwischen den beiden Bestandtheilen ist. Mebasser selbst bemerkt, dass, mangels einer geeigneten Ableitung des Wortes, der Sinn desselben sich aus dem Zusatz ארץ נזרה ergebe. — Fuchs l. c. p. XXIII—XXIV will diesen R. Mebasser von dem Gaon gleichen Namens, den auch Ibn Esra als solchen zu Lev. 15, 8 citiert, — Jona 1, 3 nennt er ihn nur ר׳ מבשר — unterscheiden, da der Gaon Mebasser von Pumbedita schon 927 starb. Allerdings ist der Grund, den Fuchs l. c. p. XIV aus dem Factum herleitet, dass Saadia damals noch nicht nach Sura berufen war, Mebasser also nicht gegen dessen Schriften polemisieren konnte, nicht stichhaltig, da Saadia's zum Theil bereits in Aegypten verfasste Commentare und seine erste Ausgabe des Agrôn seinen Ruf bis nach Babylon gebracht hatten; aber, da der von Harkavy behandelte Mebasser auch gegen das ס׳ הגלוי polemisierte, das Saadia erst von seiner Verbannung aus schrieb, und da Saadia in den Kritiken als bereits gestorben erwähnt wird, kann nicht der Gaon Mebasser der Verfasser der Streitschrift sein. Vielleicht hat Ibn Esra selbst schon den Kritiker Mebasser mit dem pumbeditanischen Gaon verwechselt, der übrigens von S. P. Rabbinowitz in der hebr. Uebersetzung von Graetz, Gesch. Bd. V (דברי ימי ישראל III. Register p. 527) רב מבשר כ׳ה נ׳א נאון genannt wird, während es bei Ibn Esra nach einem Mscrpt. seines Comm. heisst: ורבנאון ר׳ מבשר הלוי (vgl. Harkavy l. c. p. 61, Anm.). Nachträglich finde ich, dass über Ibn Esra's Irrthum auch schon spricht Harkavy in R. d. E. J. XX, p. 160. (Die dort citierten Studien u. Mittheilungen Bd. III sind mir leider nicht zugänglich).

afrika, war es ein älterer Zeitgenosse des Gaon, Juda Ibn Koreîsch, der gleichfalls Kritik an der neuen Bibelübersetzung übte wegen der kühnen Umdeutungen der authropomorphistischen Stellen seitens Saadia's[1]), mit denen dieser erste arabische Bibelübersetzer des traditionellen Judenthums sich ebenbürtig dem ersten aramäischen Uebersetzer des Pentateuchs, Onkelos, an die Seite stellte. Dieser Ansicht Saadia's stellte Ibn Koreîsch den Grundsatz gegenüber: (דברה תורה כלשון בני אדם[2]. Auch gegen einige Worterklärungen des Gaon wendet sich seine Kritik[3]). Während wir nun von den Kritiken dieser beiden Autoren theils nur Fragmente, theils nur gelegentliche Aeusserungen besitzen, ist uns eine vollständige Sammlung erhalten von der Streitschrift, die der berühmte Grammatiker Dunasch oder Adonim ben Labrat gegen eine Anzahl von Saadia's Bibelerklärungen, wie auch gegen einige Stellen seines Agrôn und Sefer ha-galuj gerichtet hat[4]). Dieser, in der Mitte des X. Jahrhunderts lebend[5]), aus einer früher in Bagdad ansässigen Familie stammend, selbst aber in Fez heimisch[6]), hatte noch zu den Füssen Saadia's gesessen, den

---

[1]) Vgl, Risâle des Ibn Koreîsch, p. 32 fgg., und die Ausführungen hierüber von Frankl in Monatsschrift XXXIV, p. 34 fgg.

[2]) Vgl. Ris. ibid. p. 33, Z. 7.

[3]) Einige Nachweisungen hierüber siehe in meiner Abhandlung über Ibn Koreîsch's hebr.-arab. Sprachvergleichung, Monatsschrift XLIV, p. 487—88, Anm. 4, p. 496, Anm. 8.

[4]) Herausgegeben von Schroeter, Breslau 1866 unter dem Titel ס' תשובות דונש הלוי לברש על ר' סעדיה גאון.

[5]) Dunasch muss, wenn er noch den Unterricht des 942 gestorbenen Saadia genossen hat, im Todesjahre seines Lehrers doch wenigstens 20 Jahre alt gewesen sein, also 920 oder 922 geboren sein. Da sich die Streitschrift von Menachem's Schüler, dem mit Chajjûdsch identischen Jehuda ben David, gegen Dunasch als einen Lebenden gerichtet hat, so muss er um 970, zu welcher Zeit Jehuda auftrat — vergleiche Derenbourg, Opuscules, Introduction, p. XII — gewirkt haben. Demnach irrt Harkavy, wenn er, Studien und Mittheilungen l. c. p. 86, Anm. 2 Ende, Dunasch kein hohes Alter erreichen und schon im Alter von 30 Jahren sterben lässt. Die von Harkavy angezogene Stelle in der Streitschrift seines Schülers Jehûdi b. Scheschet (ed. Stern, Th. II, p. 9 Vers 63) in der es heisst: שנותיו כשלושים, spricht nur davon, dass er schon im Alter von ungefähr 30 Jahren hohes Ansehen bei älteren Leuten genoss.

[6]) Vgl. die Angabe in Mose b. Esra's Poëtik und Rhetorik, ms. Or. oct. 464 der kgl. Bibliothek fol. 31 a: . . . תם מן אלכטבא ואלשערא ואלמולמין דונש ן' לברש אללוי אלבנדאדי אלאצל אלמאמי אלמנשאה Nach den Ausführungen Derenbourg's in Opuscules, Introduction, p. II, Note 1 sollen

er selbst mit dem ehrenden Beinamen זקני als seinen Lehrer bezeichnet[1]). Nichtsdestoweniger hat er mit der ihm eigenen kritischen Methode die Werke seines Meisters scharfen Angriffen unterzogen, die eine Antikritik Abraham Ibn Esras, unter dem Titel יתר שפת, hervorriefen[2]). Es ist nun eine merkwürdige Fügung, dass erst infolge letzterer Schrift die des Dunasch überhaupt weiteren Kreisen bekannt wurde, indem Ibn Esra sie aus Aegypten brachte, wo er sie, wie er selbst klagt, in einem durch die Schuld der Abschreiber sehr verwahrlosten Zustande aufgefunden hatte. Manches in der wenig ansprechenden Form mag auch dem Umstande zuzuschreiben sein, dass die Schrift zunächst nur in kurzen Notizen bestand, deren Ausarbeitung einer späteren Zeit vorbehalten bleiben sollte[3]). Wie es scheint, sind der Abfassung der Schrift Verhandlungen mit eifrigen Parteigegnern und Vertheidigern Saadias vorangegangen, deren deutliche Spuren sich noch zeigen in Nr. 102, und auch in den sonst sich wiederholenden Wendungen ואם אמר אומר. Verfasst wurde die Kritik gegen Saadia sicher erst nach der Schrift gegen Menachem ben S'ruk[4]). Indem wir nun erstere Schrift zum Gegenstand vorliegender Studie nehmen, soll vor Allem behandelt werden :

---

die Familien des Dunasch b. Labrat, wie die des Dunasch b. Tamim indem die Familiennamen dieselben sind, ursprünglich aus Spanien stammen, von wo sie zur Zeit der Westgothenverfolgungen ausgewandert seien. Ob vielleicht der Name דונש = אדונים auf den spanischen Titel „Don" hinweist?

[1]) Ueber die richtige Auffassung dieser von verschiedenen Neueren fälschlich in dem Sinn von „Grossvater" aufgefassten Bezeichnung, vgl. Bacher, Anfänge der hebr. Grammatik, p. 97, Anm. 1, Harkavy l. c. p. 89, Anm. 1, und חדשים ונם ישנים VII, p. 19 (Beilage zu Rabbinowitz דברי ימי ישראל Bd. IV).

[2]) Herausgegeben von Bisliches und Letteris, Pressburg 1838, und von Lippmann, Frf. a. M. 1843. Zur Begründung des Titels יתר שפת, vgl. Bacher, Abr. Ibn Esra als Grammatiker, p. 8. Vgl. auch ebendort p. 14 fgg. über die fälschliche Benennung des noch handschriftlichen Jesod ha-Dikduk Ibn Esra's durch S'fath Jether bei späteren Autoren. Vielleicht ist dies dadurch zu erklären, dass Ibn Esra letzteres im Eingangsgedicht selbst nennt: ספר יסוד הדקדוק, wofür das Ms. Pinsker, nach Mittheilung Geigers, Zeitschrift IV (1867) p. 293 ביסוד liest.

[3]) Vgl. die Angaben Ende N. 6, p. 3 und Ende N. 34, p. 11.

[4]) Vergleiche die ausführliche Begründung bei Harkavy l. c. p. 86, Anm. 2; cf. auch Bacher, Anfänge, p. 97.

I. Die Autorschaft Dunasch's ben Labrat für dieselbe.

In einer dem Gedenkbuch für David Kaufmann s. And. einverleibten Abhandlung will N. Porges darthun, dass unmöglich Dunasch der Verfasser der Schrift gegen Saadia gewesen sein kann[1]), und zwar gipfeln seine Ausführungen in folgenden fünf Punkten:

1. In der Schrift gegen Saadia herrscht nicht ein so so scharfer Ton, wie ihn Dunasch Menachem gegenüber anschlägt.

2. Die Kritik gegen Saadia enthält mehrere Erklärungen, die im Gegensatz zu denen stehen, welche Dunasch in seiner Streitschrift gegen Menachem entwickelt hat, ebenso, wie das in ersterer angegebenen Mnemonikon für die Functionsbuchstaben nicht ganz mit dem in der Schrift gegen Menachem angewendeten übereinstimmt.

3. Der Verfasser der Schrift gegen Saadia stellt den Grundsatz auf, dass das Arabische und Aramäische nur in solchen Fällen zu Vergleichungen mit dem Hebräischen herangezogen werden dürfen, wo sich für dieses sonst aus der Bibel kein weiterer Beleg erbringen lässt, während Dunasch in der Kritik gegen Menachem 171 Worte mit dem Arabischen vergleicht.

4. Ein fernerer schwerwiegender Grund gegen die Autorschaft Dunasch's ist, dass in der Schrift gegen Saadia bereits die Kenntniss von der Trilitterität der Verba zum Vorschein kommt, besonders, dass die Regeln von den sogenannten schwachen Verben dem Verfasser ganz geläufig sind, was auf Abfassung des Buches erst nach Chajjûdschs Auftreten schliessen lässt.

5. Der Stil der Kritik gegen Saadia ist ein ganz unbeholfener und besonders stark mit Arabismen durchsetzter, so dass unmöglich „der stets auf Reinheit des Ausdruckes drängende" Dunasch deren Verfasser sein kann, zumal auch die Terminologie der Schrift verschieden ist von der in der Streitschrift gegen Menachem angewendeten.

---

[1]) Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann, Breslau 1900, p. 245—259. Durch die Freundlichkeit des Verfassers war es mir möglich, die Studie noch während der Drucklegung zu benützen, wofür ich ihm auch an dieser Stelle meinen Dank ausspreche.

Indem wir nun zur Widerlegung der einzelnen von Porges angeführten Gründe schreiten[1]), wird sich uns hierbei mancher nähere Einblick in das noch wenig gewürdigte Werk ergeben.

Den ersten Einwand[2]) anlangend, sei bemerkt, dass die Verschiedenheit des kritischen Tones in den beiden Schriften sich daraus herleitet, dass Dunasch gegen Saadia, der doch sein Lehrer war, immerhin nicht eine solche Sprache führen konnte, wie gegen Menachem, den er ja auch wegen der Gunst, die ihm der damals allmächtige Chisdai Ibn Schaprût zugewendet hatte, beneiden und hassen mochte. Immerhin zeigt auch die Kritik gegen Saadia manche wenig schonende Worte, wie er ja auch einmal bemerkt, dass er seine Schrift gegen den Gaon eher hätte ס' תיקון השגגות nennen sollen[3]).

Auch der zweite von Porges geltend gemachte Grund[4]) kann uns nicht dazu führen, Dunasch die Autorschaft der Schrift abzuerkennen. Denn bei genauer Betrachtung sind es nur zwei Widersprüche, denen wir in den beiden Kritiken begegnen, und zwar betreffs der Erklärungen von סותה I. Mos. 49, 11 — D1 p. 26 b = D2 Nr. 152 — und צפל Echa 4, 8 — D1 p. 91 = D2 Nr. 126 Ende. — Die anderen Fälle zeigen durchaus keine Widersprüche. Denn, dass Dunasch in der Kritik gegen Menachem nicht auch für die zusammengesetzten Bildungen das Beispiel von אראלם Jes. 33, 7 anführt[5]), wie in der Schrift gegen Saadia[6]), kann doch wahrlich kein ernsthafter Grund sein, einen Gegensatz zwischen beiden Schriften zu statuieren. Auch, dass in D2 בִּשְׁלֹם I Reg. 19, 21[7]) ausdrücklich als gleich בשל להם erklärt wird, während in D1[8]) es nur als der gleichen Regel folgend bezeichnet wird, ist kein stichhaltiger Beweis, da die sämmtlichen dort gegebenen Beispiele nicht die Auflösung der Zusammensetzung bieten. — Unbegreiflich ist uns, wie Porges aus den Bemerkungen in D2 Nr. 70 zu נפתי Prov. 7, 18 einen Gegensatz

[1]) Wir werden im Folgenden, nach Porges' Vorgang, die Schrift gegen Menachem mit D1, die gegen Saadja mit D2 bezeichnen.
[2]) Vgl. Porges, l. c. p. 247—248.
[3]) Vgl. D2, p. 47, Nr. 134.
[4]) ibid. 251—252.
[5]) D1 p. 51 u. 94.
[6]) D2 Nr. 57.
[7]) ibid. p. 19.
[8]) D1 l. c.

zu D1 p. 22 s. v. folgern will. An ersterer Stelle will ja D2, wie aus dem Wortlaute hervorgeht, nur die Ansicht Saadias, der für seine Uebersetzung und Auffassung keinen Beleg beigebracht hatte, durch ein Beispiel aus der Mischna stützen[1]). Ebensowenig enthält die Bemerkung in D2 Nr. 134, dass Formen wie וילחמוני Ps. 109, 3 schwieriger seien als Bildungen wie עשיתיני Ezech. 29, 3 einen Gegensatz zu den Ausführungen von D1 p. 54 b. Denn, während sich nach den Ausführungen von D2 Nr. 102 des Suffix ני in עשיתיני einfach als Accusativobject erklären lässt[2]), ist immerhin die Annahme von Suffigierungen zur Bezeichnung des Dativs und Umschreibung von Präpositionen schwieriger anzunehmen[3]). — Es ist auch ferner nichts Auffallendes dabei, wenn, wie Porges bemerkt, einige Erklärungen in D2, die Saadia's Ansichten gegenübergestellt werden, mit denen Menachems übereinstimmen[4]). Indessen, abgesehen davon, dass ja beide, Dunasch und Menachem, unabhängig von einander zu denselben Ergebnissen gekommen sein können, zeigt sich bei näherer Betrachtung, dass mit Ausnahme der Erklärung von Hiob 38, 32 doch gewisse Verschiedenheiten zwischen D2 und Menachem obwalten. D2 Nr. 115 erklärt נחוץ I Sam. 21, 9 gleich חצוי mit Hinweis auf וחצית Num. 31, 27, ohne aber ausdrücklich die eigentliche Bedeutung des Wortes an-

---

[1]) Saadia übersetzt dieses Wort (ed. Der. p. 44) mit בכרת „ich habe mein Lager duftig gemacht." Das Mischnawort, das D2 anführt, nachzuweisen, ist mir nicht möglich. Vgl. Aruch s. v. נף die Erklärung zu מנפח Ma'asrot IV, 5, wo noch die LA. מנסח angeführt wird. Vielleicht soll der Sinn sein: Ich habe mein Lager vom Winde mit Gerüchen durchziehen lassen. Vgl. auch Raschi a. l.

[2]) Vgl. die Ausführungen von D2 p. 28, wo der Verf. sagt, dass er keinen Anstand nehmen würde, im Gebete zu sprechen: Du, o Gott, hast mich geschaffen, nicht ich selbst.

[3]) An dieser Stelle, die mit ihrem ganzen, vom Herausgeber bereits p. 47, Anm. 5 hinzugesetzten Ergänzungen aus Nr. 115, meines Erachtens auch zu Nr. 102 gehört, [vgl. eben dort בשלם הבשר und zu diesem u. וילחמוני auch Derenb. Opuscules p. XXXIX] will D2 wol gegen Saadia, der Suffigierungen an die erste Person nicht gelten lassen will, hervorheben, dass dieser doch Dativobjecte annimmt, obwol dieselbe eine schwierigere Bildungsform darstellen als עשיתיני. In der That übersetzt Saadia העבדתני Jes. 43, 24 mit אסתכרת נסכך לי (ed. Der. p. 66; das dort zu lesende אסתכדאת ist wol nur Druckfehler), d. h. „Du hast deine Seele mir dienen lassen." Demnach sind auch die dort befindlichen arab. Worte zu lesen נעלתני אעבד, also passivisch, nicht אעבד, wie Schröter punctiert.

[4]) Porges, l. c. p. 252 und ibid. Anm. 1.

zugeben, während Menachem[1]) zwar auch auf den Stamm חצה hinweist, aber als Beispiel anführt יחצה, Jes. 30, 28 und es im Sinn von נזר „bestimmt, entschieden" erklärt. — Ebensowenig lässt D2 Nr. 13 zu נגובתי Gen. 31, 39, trotz der Uebereinstimmung in der Auffassung mit Menachem, eine Abhängigkeit von letzterem annehmen, was auch schon aus der Fassung beider Stellen sich ergiebt[2]). — Auch, dass D2 Nr. 98 in der Auffassung von ותלה Gen. 47, 13 und כמתלהלה Prov. 26, 18 mit Menachem übereinstimmt, beweist nicht, dass diese Stelle, wie Porges meint, „mit Benutzung von Menachem gearbeitet zu sein scheint". Denn Menachem geht in rad. נבה lediglich von dem Hinweis auf das Mappik aus und citiert alsdann die Ansicht der אנשי הפתרון, die er widerlegt, während D2 direkt von Saadias Erklärung zu ותלה ausgeht und nebenbei auf das Mappik hinweist[3]). Ausserdem ist die Begründung der Erklärung von ותלה als „Wahnsinn, von Hunger hervorgerufen" zu D2 viel ausführlicher als bei Menachem. — Schliesslich sei noch bemerkt, dass P.'s Hinweis auf die Uebereinstimmung von D2 Nr. 96 zu תאבתי Ps. 119, 172 mit Menachem p. 12b s. v. אבה auch keineswegs eine Abhängigkeit von diesem beweist. Denn, während D2 תאבתי lediglich als „sich sehnen, vor Sehnsucht verschmachten", auffasst, erklärt es Menachem an genannter Stelle auch im Sinne von „untergehen", mit Citierung von מתאב Amos 6, 8, und s. v. תאב, bemerkt er lediglich ענין כליון ושבר הנה.

Auch die Verschiedenheit der Mnemonika für die Servilbuchstaben in D1 und D2, die Porges hervorhebt, kann

---

[1]) p. 93a.

[2]) D2 bemerkt noch, dass Saadia für seine Auffassung als Beleg angeführt habe נגבתו סופה Hiob 21, 18. Indessen übersetzt dort Saadia (ed. Bacher, Paris, 1900, p. 69) חמלתה „davongetragen." Es ist übrigens zu bemerken, dass hier, wie in den beiden vorher besprochenen und den beiden folgenden Stellen, auch Menachem gegen Saadia polemisiert, den er als אנשי הפתרון citiert, welcher Bezeichnung bei Ibn Djanâch stets אהל אלתפסיר entspricht.

[3]) Hervorgehoben sei hier, dass D2 als Beispiel für die Wurzelhaftigkeit des ה anführt וינבה Jes. 5, 16, während Menachem dieses nächstliegende Wort nicht citiert. D2 bemerkt noch, dass Saadia in seinem ס' צחות לשון הקדש mit ותלה auch תֵּלָא Hiob 4, 5 zusammengestellt hat, während er dies in seiner Hiobübersetzung mit דהש „kopflos, bestürzt sein, vor Furcht nicht sprechen können" wiedergiebt (ed. Bacher, p. 19). Nach Menachem hätte Saadia ותלה in demselben Sinn wie תלאה Exod. 18, 8 erklärt; dieses nun übersetzt Saadia (ed. Der. p. 107) mit מצאיב „Unglücksfälle, die sie betroffen haben".

nicht als Beweis dafür dienen, letzteres Werk dem Dunasch abzusprechen. Denn, da das Mnemonikon für die Wurzelbuchstaben in beiden Schriften dasselbe ist, kann es sich bei dem für die Servilbuchstaben nur um eine durch die Umstände bedingte äusserliche Aenderung handeln. Gerade die Thatsache, dass nur die von D1 angewandte vox memorialis für die Servilbuchstaben durch die allerdings nicht leicht verständliche Wendung אמת כמב von den Schülern Menachems angegriffen und zum Gegenstande des Spottes gemacht wurde[1]), lässt es in hohem Grade als annehmbar erscheinen, dass Dunasch ein anderes Mnemonikon gewählt hat, wobei die Aenderung des Namens אדונים in אדוניה recht belanglos ist, während das Merkzeichen für die Wurzelbuchstaben beibehalten werden konnte. Dem Charakter der Schrift gegen Saadia, die im Allgemeinen maassvoller ist, entspricht es auch, dass Dunasch seine Ansicht nur als g u t e — כתם מב — bezeichnet, während in dem Werk gegen den Rivalen Menachem er kühn sagen mochte: אמת כמב, Dunasch hat d i e W a h r h e i t a u s g e s p r o c h e n[2]), mit absichtlicher Wahl des, entweder dem n e u h e b r ä i s c h e n S p r a c h g u t entlehnten חמב[3]), oder dem arabischen nachgebildeten כמב „von einer erhöhten Stelle herab eine Mahnrede halten"[4]), so, dass hier schon durch die Anwendung des Wortes D1 seiner Ansicht Geltung verschaffen wollte.— Ueberblicken wir nun das zu diesem Punkt Ausgeführte, so können, da nur z w e i Widersprüche sich zwischen D1 und D2 finden, was uns bei anderen Autoren auch begegnet, diese nicht dazu veranlassen, Porges' Beweisführung zuzustimmen.

Wir kommen nun zu dem dritten Argument von Porges gegen Dunasch's Autorschaft, und zwar zu dem abweichenden Standpunkte von D2 gegenüber D1 betreffs der Zulässigkeit des Vergleiches des Hebräischen mit dem Arabischen und Aramäischen[5]). Aber auch dieser Beweis ist nicht

[1]) Vgl. Liber Responsionum, ed. Stern, I, p. 40—41.

[2]) So schon Hark. l. a. p. 124, während die dort angeführte Erklärung Derenbourg's nicht befriedigt.

[3]) Vgl. Onkelos zu Deut. 26, 17—18 und auch die Bemerkung hierzu. Babli Chagiga 3a.

[4]) Man nennt in der arab. Litteratur die von den Khalifen an das Volk von einem erhöhten Platz aus — dem Minbar — gehaltenen Ansprachen: Hutba. Solche werden vielfach erwähnt im Kâmil des Mubarrad, ed. Wright. Es sei auch darauf hingewiesen, dass, wie oben citiert, Mose b. Esra Dunasch zu den „Rednern" מן אלכטבא zählt.

[5]) Porges l. c. p. 252—253.

haltbar. Zunächst sei darauf hingewiesen, dass es D2 nur darauf ankommt, seinen litterarischen Gegner zu bekämpfen, und dass er so, um nur eine Kritik an Saadia zu üben, ihn mit dem genannten Argument widerlegt, dass das Hebräische nur im Nothfalle mit dem Aramäischen und Arabischen zu vergleichen sei[1]). Es braucht aber daraus noch kein Gegensatz gefolgert zu werden zu der von D1 gegebenen Liste von 171 Worten, die mit dem Arabischen verwandt sind[2]). Denn an letzterer Stelle will ja D1 nur im Allgemeinen die Verwandtschaft des Hebräischen mit dem Arab. darthun, die ja auch D2 keineswegs in Abrede stellt. D1 giebt ja sonst auch nur sehr wenige Erklärungen nach dem Arabischen. Uebrigens bleibt auch D2 selbst seinem Princip nicht treu[3]), indem er auch der Vergleichung mit dem Arabischen und Aramäischen in grammatischer[4]) wie in lexicalischer[5]) Hinsicht

[1]) Vgl. D2 Nr. 26.

[2]) D1 p. 68 fgg.

[3]) Es sei bemerkt, dass auch Abr. Ibn Esra sich einer solchen Inconsequenz schuldig macht, indem er, in Widerspruch mit seinem im Sefat jether Nr. 34 und 61 gegen Dunasch ausgesprochenen Grundsätzen doch öfters das Arab. und Aramäische zur Vergleichung heranzieht; vgl. Bacher, Abr. ibn Esra als Grammatiker, p. 35, Anm. 15.

[4]) Von den grammatischen Vergleichungen mit dem Arab. sei erwähnt: Nr. 6, wonach im Hebr., ebenso wie im Arab. und Aramäischen ד und ט als Elemente der Hitpaelbildung bei Zischlauten gebraucht werden. Das Aram. nennt D2 hier לשון כשדי.

[5]) Nr. 21, p. 7 wird זבד in זבדני Gen. 30, 20 gegen Saadia, der es mit זבת zusammenstellen will, verglichen mit dem arab. זבד „Jemandem ein Geschenk geben". Ich kann das arab. Wort nur belegen in dem Sinn: „Jemandem einen kleinen Theil seines Vermögens geben". Betreffs Saadia's Uebersetzung, über welche verschiedene Angaben vorliegen, cf. Derenbourg, Oeuvres complètes etc. Paris 1893, p. 46, Anm. 3. Das dort sich findende מוץ ist. meines Erachtens, von Der. l. c. nicht richtig mit המקיד wiedergegeben; denn das arab. Wort bedeutet „etwas dem Urtheil Jemandes übergeben". Es hat auch den Sinn: „eine Frau ohne Mitgift heiraten". [Bemerkt sei noch, dass nach Gesen. Thes. s. v. Bar Alî in seinem Wb. zur P'schitta es mit arab. זוד „eine Mitgift geben" erklärt]. Die Rg. 3 bei JG. Wb, 187 hat auch מיץ. Dieselbe Verglchg. wie D2 hat auch JG. Wb. s. v. Ganz so fasst es auch auf David b. Abraham bei JG. Wb. 781, 32, indem er übersetzt אתחמני אלה תחמה חסנה „Gott hat mir ein schönes Geschenk gegeben", und zu dem mit זבד zusammengesetzten Eigennamen זברי Neh. 11, 17, I Chr. 27, 27 u. זבריאל Neh. 11, 14 u. I Chron. 27, 2 bemerkt er, dass die Zusammensetzung hierbei an die gleichen arab. Eigennamen שרפה שריף von שרף „geben" erinnern. — Nr. 37, p. 12 wird ימין Ps. 77, 11, ibid. 144, 8 u. 11 durch arab. يمين Schwur erklärt. Diese Verglchg. weist Abr. Ibn Esra zurück in Sefath Jether Nr. 34, und im Comm. zu Ps. 144, 8 wo er dieselbe Juda ibn Balâm zuschreibt. Sie findet sich auch bei Dav. Kimchi

einen Platz in seiner Schrift einräumt. Die Verschiedenheit der Bezeichnungen für das Arabische in D1 und D2, worauf Porges ebenfalls hinweist[1]), ist gleichfalls belanglos[2]).

Das vierte von Porges geäusserte Bedenken[3]) ist allerdings sehr schwerwiegend. Indess ist auch aus der Thatsache, dass in D2 schon deutlich das Gesetz der Dreibuchstäbigkeit und der Unterscheidung zwischen starken und schwachen Wurzeln erwähnt wird, während die Schrift gegen Menachem noch nichts davon aufzuweisen hat, kein Beweis gegen die Autorschaft Dunasch's zu führen. Es ist allerdings die Annahme verbreitet, dass Juda Chajjûdsch der Entdecker der Theorie der schwachlautigen und geminaten Wurzeln sei. Indessen muss diese Ansicht, die gleichsam ein unerschütterliches Axiom in der Geschichte der Sprachwissenschaft geworden ist, erheblich eingeschränkt werden, und zwar auf Grund der eigenen Angaben von Chajjûdsch, der in der Einleitung seines Werkes über die schwachlautigen Verba folgendes sagt: סקר כמ׳ אמרה ען כתיר מן אלנאס „dass das Wesen der schwachen Vocale vielen Leuten unbekannt geblieben ist". Es geht daraus hervor, dass zu seiner Zeit doch schon Einigen die Erkenntnis von dem Wesen der schwachlautigen Verba aufgegangen war. Anderenfalls hätte Chajjûdsch bei aller ihn sonst auszeichnenden Bescheidenheit nicht verfehlt, hervorzuheben, dass die von ihm behandelte Theorie noch niemandem bekannt gewesen sei, und er somit der erste Entdecker derselben sei[4]). Bei dem Mangel an ausführlichen Quellenberichten über jene so wichtige Epoche lassen sich allerdings über die Anfänge der so bedeutsamen Lehre nicht unzweifelhaft bestimmte Angaben machen. Beachtenswert aber ist jedenfalls, was Mose ben Esra in seiner Poëtik und Rethorik, dem Kitâb al-Muhâdara w'al Muzâkara, von jener Zeit sagt. Er schildert[5]) das Erwachen des wissenschaftlichen Strebens

Wb. s. v. und bei Saadia ibn Danân in JG. Wb. 789, 9—10. — In Nr. 45 p. 15 wird לעז Ps. 114, 1 durch arab. לעז „Ehebruch treiben" erklärt; vgl. Monatsschrift XLIV, p. 490, Anm. 3.

[1]) l. c. p. 257 Ende.

[2]) Auch Abr. Ibn Esra bedient sich verschiedener Ausdrücke zur Bezeichnung des Arab.

[3]) Porges l. c. p. 253—255.

[4]) Vgl. die Einleitung zu Chajjûdsch's Werk, ed. Jastrow, Leyden 1897, p. 1.

[5]) Ms. Berl. or. oct. 464 fol. 29b, auch citiert von Munk, Notice sur Aboulwalîd Merwân ibn Djanâh, Paris 1851 p. 65.

bei den Juden Andalusiens nach der Eroberung durch die Araber, wie diese in der Dichtkunst sich vervollkommneten „bis Gott ihnen offenbarte die Geheimnisse der hebräischen Sprache und deren Grammatik, das Wesen der schwachen Buchstaben, deren Verwandlung, in welchen Fällen sie ausgesprochen werden oder ruhen, die Vertauschungen und das Aufgehen in anderen Buchstaben und andere grammatische Fälle, von dem, was sich ergab durch Analogieen an Beweisen der Wahrheit, und was ihnen halfen[1]) überzeugende Argumente, und zwar durch Abû Zakarjâ Jachjâ ibn Daûd aus Fâs, genannt Chajjûdsch, und seinen Anhang". Dieser Satz, der allerdings Chajjûdsch als den Vollender des neuen Systems nennt, hebt aber doch durch die von uns besonders kenntlich gemachte Wendung „und was ihnen half" hervor, dass mehrere Gelehrte sich in den Ruhm der Umgestaltung der hebräischen Sprachwissenschaft in Anlehnung an arabische Vorbilder theilen. Zu diesen Vorläufern Chajûdsch's gehört nun jedenfalls Dunasch, der ja auch schon in seiner Kritik gegen Menachem einen Ansatz zur Scheidung der schwachen Wurzeln gemacht hat[2]). Wir wollen hier zum Beweis für unsere Annahme nicht erst anführen die Bemerkung Abraham Ibn Esras[3]), der von unserem Autor hervorhebt, dass, während Saadia, Juda ibn Koreîsch und Menachem noch „vollkommen im Schlaf der ungenügenden grammatischen Erkenntnisse befangen waren", Dunasch allein „ein wenig aus demselben erwacht war". Denn Ibn Esra mag eben nur aus dem Werke gegen Saadia, für das auch er die Autorschaft Dunasch's als ohne Weiteres verbürgt annahm, dieses Urtheil geschöpft haben. Aber in der That hatte sich schon zur Zeit Dunasch's und des Kampfes zwischen seinen und Menachems Schülern die Erkenntniss der neuen Theorie Bahn gebrochen. Und wahrscheinlich war es gerade Dunasch, der, sowie er in die hebräische Poesie nach den Mustern der arabischen Dichtungen das Metrum eingeführt, so auch die Grammatik nach allmählichem Studium der arabischen Vorbilder mit den Grundsätzen der Trilitterität und der sogenannten schwachen Wurzeln wesentlich umgestaltet hat. Dass in der Schrift gegen Menachem noch nichts von diesen Umwälzungen zu

---

[1]) ממא קאם עליה ברהאן אלחק ועצדהם סלטאן אלצדק.

[2]) Vgl. Bacher, Abr. Ibn Esra als Grammatiker, p. 87, Anm. 2.

[3]) Sâfâ berûra, ed. Lippmann, p. 25 b.

merken ist, kann ebenso wenig gegen die Autorschaft Dunasch's für die Kritik an Saadia angeführt werden, wie die Identität des an der Fehde für Menachem beteheiligten Juda ben David mit dem später als grössten Bekämpfer des veralteten Systems seines Meisters auftretenden Juda Chajjûdsch[1]). Letztere Thatsache zeigt auch von chronologischem Standpunkt, dass es durchaus nicht zu den Unmöglichkeiten gehört, Dunasch ben Labrat trotz des in der Schrift gegen Saadia zu Tage tretenden neuen grammatischen Standpunktes als deren Autor anzusehen. Beide, Dunasch und Chajjûdsch, wirkten noch zu gleicher Zeit[2]), und das Dunkel, das über den Entwicklungsgang des Letzteren gebreitet ist, lichtet sich vielleicht durch die Annahme, dass in dem Kreise der dem grammatischen Studium sich widmenden Gelehrten, dem auch wohl der damals schon etwas ältere Dunasch nahe stand, die Anfänge der gleichfalls durch den Einfluss des Arabischen hervorgerufenen neuen Anschauungen sich bereits bemerkbar machten. In der That zeigt sich aber in der Schrift gegen Saadia, dass wir es dort noch keineswegs mit einem bereits fest ausgeprägten System zu thun haben. Hierfür spricht zunächst die für die schwachen Buchstaben angewendete Terminologie, insbesondere der Ausdruck מסוכנת[3]), der am ehesten dem Arabischen מעתלה entspricht. Besonders aber, dass der Verfasser Veranlassung nimmt, in Nr. 36, obwohl er bereits in Nr. 10 darüber gehandelt hat, noch einmal auf die Erklärung von ביקוותיך (Ps. 45, 10) zurückzukommen, um, wie er ausdrücklich bemerkt, darzuthun, dass יקר zu den

---

[1]) Vgl. die Nachweisungen hierüber bei Derenbourg, Opuscules etc. p. XI, Anm. 1 und p. XII, Bacher, Die grammatische Terminologie des Juda Chajjûdsch (Wien 1882), p. 45—46.

[2]) Ueber Chajjûdsch's Lebenszeit, vgl. Derenb. l. c. p. XII.

[3]) Vgl. die Belegstellen bei Bacher l. c. p. 15, Anm. 2. — In Nr. 36, p. 12 finden sich die termini מסוכנת ודכה. Für letzteres, das keinen Sinn giebt, möchte ich vorschlagen zu lesen: ורכה, indem רך „zart, schwach", das entsprechende Aequivalent ist für das arab. לין. Dem arab. מעתל entspricht, nächst מסוכן, am meisten das von Jos. Kimchi angewendete מחלות, vgl. Monatsschrift, XL, p. 491. [Gelegentlich sei zu den dort angeführten Autoren, die sich des term. עלול bedienen, noch hinzugefügt der Verfasser des הוריות הקורא (Manuel du Lecteur, ed. Derenbourg, Paris 1871, p. 38, 15; 39, 5 u. 20, neben עלל: 39, 21. Der Verfasser der hebr. Uebersetzung von Ibn Djanâch's Mustalhik, Obadja, bedient sich der termini עלילה und עלילותים; (Ms. des Herrn Abr. Epstein in Wien, fol. 35a Ende)]. — Vgl. zu מסוכן auch noch Bacher, l. c. p. 15, Anm. 2 und in Manuel p. 14, 6.

schwachen Verben gehört, deren erster Radical eine tenuis ist, und dass er diese Ausführungen mit den Worten schliesst: התבונן ואל תתעלם מן המעשים המסוכנות בס"ה בעי"ן ובלמ"ד שלהם וערכה לפי ערכה ואופניה ודרכיה[1], — das alles beweist, dass es sich hier um eine erst in ihren Anfängen befindliche Theorie handelt, die erst systematisiert werden soll, und deren Bedeutung nicht eindringlich genug hervorgehoben und eingeschärft werden kann. Einer solchen Aufforderung hätte es aber nicht bedurft, wenn, wie Porges annimmt, dem Verfasser von D2 bereits Chajjûdsch's Werk vorgelegen hätte. Das Verdienst des letzteren wird durch die Thatsache, dass in Dunasch's Schrift schon die ersten Hinweise auf die neue Lehre enthalten sind, keineswegs geschmälert. War es ihm doch noch vorbehalten, das Wesen der Verba geminata, für die sich in D2 noch keine Andeutung findet, aufzuhellen und zuerst das ganze System der Trilitterität in geordneter Weise darzustellen.

Der letzte Einwand, den Porges gegen die Autorschaft von Dunasch für D2 in's Treffen führt, dass nämlich der Stil der Schrift im Gegensatz zu der gewandten und reinen Ausdrucksweise von D1 steht[2]), ist allerdings ein an sich durchaus gerechtfertigter, besonders in Hinsicht auf die mancherlei Arabismen, mit denen die Darstellung durchsetzt ist[3]). Indessen kann auch dieser Umstand uns nicht bewegen,

---

[1]) Diese Wendung in D2 bedarf besonderer Würdigung. Indem der Verfasser den Schüler oder den Leser mit diesen Worten apostrophiert, fordert er auf, das Wesen der schwachen Verba in ein alphabetisch geordnetes System zu bringen: ערכה לפי ערכה, wobei unter diesen Worten nicht Wurzeln zu verstehen sind, wie Porges p. 252 Ende annimmt, vielmehr die alphabetische Ordnung gemeint ist. Es sei dabei daran erinnert, dass Salomo Parchon, in seinem Wb. p. 54 d berichtet, Chajjûdsch habe einen ערוך, ein Wörterbuch eines arab. Lexicographen, als Vorbild benutzt, ולמד דרכיו und nach seiner Anordnung sich gerichtet, so dass eben nur von der äusseren Darstellung dabei die Rede ist. — Auch Porges' Lesung ibid. הדין השלום in Nr. 95, p 25 Z. 1, mit der Deutung auf das Gesetz der Trilitterität ist irrig, zumal dort davon gar nicht gehandelt wird; vielmehr muss gelesen werden, mit Rosin, הדין השלם, zumal es auch nach Porges' Vorschlag heissen müsste: דין השלום.

[2]) Porges l. c. p. 255—256,

[3]) Ueber einige Arabismen in D2 vgl. Bacher, Anfänge der hebr. Grammatik, p. 114, Anm. 5. Zu dem dort verzeichneten Arabismus לא יעבר sei bemerkt, dass dieser sich auch findet in gleichem Sinn bei Serachja ben Sch'altiel aus Barcelona im Hiobcomm. (ed. Schwarz תקות

der Ansicht Porges' zuzustimmen. Wir möchten vielmehr, unter Wahrung der Autorschaft Dunasch's, die befremdliche Schreibweise in D2 damit erklären, dass die Schrift, wie sie uns vorliegt, nur eine Uebersetzung aus einem ursprünglich arabisch geschriebenen Original ist. Diese Ansicht, die sich mir theilweise bei unbefangener Lectüre von D2 aufdrängte, fand ich nachträglich in den handschriftlichen Bemerkungen, die der verewigte David Rosin an den Rand seines Handexemplares gemacht hat, bestätigt. Dessen Worte lauten[1]), ich gebe sie aus dem Hebräischen übersetzt wieder: „Dunasch hat diese T'schuboth gegen Saadia, der ja sein Werk auch in arabischer Sprache verfasst hat, wohl auch in letzterer Sprache geschrieben; nur die gesammten Schlussbemerkungen sind auch schon ursprünglich hebräisch geschrieben, während das Uebrige aus dem Arabischen übersetzt ist"[2]).

Allerdings wird diese Ansicht noch wahrscheinlicher, wenn man bedenkt, dass Dunasch seine Schrift, falls er ihr bei dem Saadia's Bibelwerk und Agron benützenden Publicum Eingang verschaffen wollte, in einer demselben besonders verständlichen Sprache abfassen musste. Diese unsere Annahme wird nun fast zur Gewissheit erhoben durch ver-

---

אנוש, p. 239 zu 20, 10 und p. 278 zu 36, 34). Vgl. auch Harkavy l. c. p. 90, Anm. 12 zu dem Arabismus im Gebrauch der 3. pers. sing. fem anstatt des plur. in Nr. 6, p. 3, Z. 1. Allerdings findet sich solches auch im bibl. Hebraismus wie תשכב . . . . עצמותיו Hiob 20, 11, wozu Serachja ben Sch'altiel l. c. p. 239 bemerkt: לפעמים תבא לשון נקבה בלשון רבים כמנהג הערבי כמו שראיתי מזה הכת הרבה בזה הספר אבל העברים נהגו לומר כל אחד ואחד. Vgl. z. B. auch die Bemerkung von Abr. Ibn Esra zu בנות צעדה Gen. 49, 22, und hierzu auch die nicht recht verständlichen Worte Saadia ibn Danân's bei Ibn Djanâch Wb. 794, 21: בנות צעדה אסתרת ולים צעדה לשון יחיד בל הו סתל כלאם אלערב ומנהא פי לסאננא כתיר.

[1]) Das Handexemplar des verewigten Gelehrten wurde mir aus der Bibliothek des jüdisch-theologischen Seminars in Breslau freundlichst überlassen, wofür ich auch hier dem verehrl. Curatorium, wie Herrn Dr. M. Brann meinen verbindlichsten Dank ausspreche.

[2]) Wie mir nachträglich mein geehrter Freund, Herr Dr. Poznański, Warschau, mittheilte, hat bereits Derenbourg im X. Bd. von Geiger's „Jüdischer Zeitschrift für Wissenschaft und Leben" p. 231 die Vermuthung ausgesprochen, dass das Werk „in seinem Ursprung מעורב מלשון ערב ועבר ist, und, wenn ein Theil ursprünglich hebräisch war, so ist gewiss ein anderer arabisch". Jedoch ist mir D.'s Deutung von תלף תלף האותות in Nr. 72 nicht verständlich, was sollte hier arab. תלף „Untergang" bedeuten?

schiedene Wendungen, die gleichsam noch einen Rest des arabischen Originals bilden. So findet sich Nr. 115 p. 34 resp. Nr. 134 der Satz נעלתני אעבד zu העבדתני Jes. 43, 24. In Nr. 83 p. 23 wird Saadias Uebersetzung zu דורי Jes. 38, 12 mit מאויי, welches nur das arab. מאואי ist, wiedergegeben, welches in der That die Uebersetzung Saadia's a. l. (ed. Der. p. 57) aufweist. Andere direct arabische Ausdrücke sind לחְנָה „ihr Ton", Nr. 87 p. 23 ganz das arab. לחן. Ferner das Wort והמנחתה in Nr. 63 p. 20 zu ותשורי Jes. 57, 9, das Saadia mit „schenken" übersetzt[1]; die Anwendung dieses Wortes ist nur zu erklären, wenn man an eine Uebertragung des arab. אמנחת „du hast geschenkt" mit Anklang indess an hebr. מנחה Geschenk[2]) denkt. Eine directe Uebertragung aus dem Arabischen ist auch das öfters wiederkehrende רכב על, in Anlehnung an das arab. רכּב „mit etwas zusammengesetzt werden[3])". Ebenso auch das Wort בימוי in Nr. 125b p. 44, das nur aus der Vorlage eines arab. לגה „andere Aussprache" zu erklären ist, ein dem Hebräischen selbst ganz fremder terminus[4]). — Man beachte ferner auch Wendungen, in Nr. 1 wie חילוף הזריזים, חילוף לכל הלשון in Nr. 108, o, p. 36, „im Gegensatz zu", was ganz dem arab. בכלאף in demselben Sinne nachgebildet ist. An das Arabische erinnert ferner die Anwendung des Verbum ראה im Sinne von „meinen, glauben", das sein Vorbild, auch in lautlicher Hinsicht, hat an ראי in derselben Bedeutung im Arab., wo man ebenso sagt: ראית, ואנא ארי[5]). Ebenso ist ganz arabisch, und nur in Anlehnung an das lautlich gleiche Vorbild in dieser Sprache zu erklären die Wendung p. 25, Nr. 1 ולא נפרוץ על השמות ממקצת השמות, in der ausgeführt werden soll, dass man nach einer vereinzelt vorkommenden Form nicht Analogieen bilden darf. Hier ist נר פוץ entsprechend dem Arab. נפרץ von פרץ

---

[1]) Saadia's Uebersetzung a. l. (ed. Derenb. p. 86) hat ואטרפה.

[2]) Ibn Djanâch Wb. 381, 28 übersetzt מנחה mit arab. מנחה. Vgl, auch meine Studien über Josef Kimchi, Monatsschr. XL, p. 448. Anm. 3.

[3]) Vgl. p. 3, Z. 1; p. 30, Z. 18, p. 35, Z. 1 u. 12, p. 43, Z. 3, p. 44, Z. 9 u. 12.

[4]) Rosin will hier unter בימוי verstehen, gleich arab. באטן „die tiefer liegende, esoterische Bedeutung" was aber keinen Sinn giebt, vgl. die Wendung והבנין דגלוי in der dazu gehörenden Nr. 160, wo die entsprechenden vollen Formen angeführt werden.

[5]) Vgl. p. 39, 12 ואנחנו נראה, p. 48, 10 ואראה, wo auch schon Rosin dieselbe Bemerkung macht.

„ein Gesetz bilden“[1]). Auch folgende hebräische Wendungen verrathen eine arabische Vorlage: Nr. 104, p. 30, 12 מכצת עם, das dem arabischen בעץ אלנאס[2]) oder בעץ אלקום[3]) „einige Leute“ entspricht. Hierzu gehört auch das öfter wiederkehrende ואם אמר אומר[4]) wo die Anwendung des Präteritum vollständig dem arab. ואן קאל קאיל nachübersetzt ist, während es im ursprünglichen Hebräischen heissen würde ואם יאמר. Man beachte ferner: Nr. 107 f. p. 34 Ende וכל הנוהג מנהגן, gleich arab.: נרי מנראה, mit gleicher Anwendung des Accusativ ohne Präposition. Dazu gehört auch die ähnliche Wendung: ועוד יהלך על זה המיוש כלו in Nr. 122 p. 42, wo יהלך gleich dem arab. term. נרי

Offenbar an ein arab. Vorbild erinnert, das ibid p. 43 Z. 1 gebrauchte ההשגות für Suffixe, das nur durch das arab. vollinhaltlich analoge לואחק zu erklären ist[5]).

Die Construction von תמה „sich wundern“ mit מן ist ganz nach dem arab. עגבת מן, während das Hebr. nur die Verbindung mit על kennt. Beachtenswert ist auch die Wendung: Nr. 170 p. 56: אמרו הקהל wo an das arab. Original קאל אלקום „das Volk spricht“ zu denken ist. Dass das Original von D2 ursprünglich arabisch gewesen ist, geht auch hervor aus dem Wort אצלם Nr. 102, p. 27, Z. 22 zur Bezeichnung des Sprachgebrauches bei den Hebräern, denn dieses, dem arab. עגדהם entsprechend, kann nur von einem arabisch schreibenden Autor angewendet sein.

Merkwürdig contrastieren mit dem ungelenken hebräischen Stil die Schlussverse der einzelnen Abschnitte, woraus deutlich hervorgeht, dass diese, die lebhaft an Dunasch's Wendungen in der Kritik gegen Menachem erinnern, einem anderen Verfasser gehören müssen, als dem, von dem die hebräische Fassung der eigentlichen Ausführungen herrührt. Auch die in den Teschuboth vorkom-

---

[1]) Wir können die Bedeutung „verstossen“, die Rosin hier dem Worte נמרוץ giebt, durchaus nicht als annehmbar ansehen, da es hier nur den Sinn von „Analogie bilden“ haben kann und den weiterhin vorkommenden Ausdrücken נבנה und נדין synonym ist.

[2]) So Rosin a. a. O.

[3]) So Harkavy ibid. p. 99, Anm. 9, der dies eine wörtl. Uebersetzung aus dem Arab. nennt.

[4]) Vgl. p. 22, 22; 26, 12—13; p. 40, 10; p. 48, 20.

[5]) Wie ich nachträglich sehe, weist darauf auch schon hin, Bacher, Anfänge p. 54—55 Anm. Ende.

[6]) Vgl. p. 29, 1; p. 42 Anfg. Nr. 122.

menden Verse, welche den Meister des Stils verrathen, lassen es als unmöglich erscheinen, dass diese aus derselben Feder geflossen seien, wie der übrige Text, so dass sich dies nur erklären lässt aus der Annahme von einem arab. Original, das später ins Hebräische übertragen wurde.

Wir hätten demnach in der vorliegenden Schrift gegen Saadia das erste Erzeugnis der Uebersetzungen aus dem Arabischen in's Hebräische, das, da Abr. Ibn Esra von seiner Vorlage als einer sehr alten spricht, spätestens in der Mitte, vielleicht aber gar, worauf die grosse Unbeholfenheit des Ausdruckes schliessen lässt, schon am Anfang des elften Jahrhunderts entstanden ist. Der bisher als erster Uebersetzer aus dem Arabischen geltende Mose Ibn Chiquitilla[1]), müsste demnach diesen Platz dem unbekannten Verfasser der vorliegenden hebräischen Version, der ihm um mehrere Jahrzehnte voraus war, einräumen.

Ueberschauen wir nun das Ergebnis unserer Untersuchungen über die von Porges erhobenen Bedenken, so müssen wir, nachdem diese als wiederlegt anzusehen sind, dasselbe darin zusammenfassen, dass keinerlei Grund vorhanden ist, die Autorschaft der Schrift gegen Saadia Dunasch ben Labrat abzuerkennen. Ausserdem wären Zweifel an der Echtheit dem durchaus nicht leichtgläubig alles hinnehmenden, vielmehr alles kritisch sichtenden Abraham Ibn Esra, der uns mit diesem Werke bekannt gemacht hat, nicht unbekannt geblieben. In eine spätere Zeit aber, als in die zweite Hälfte des X. Jahrhunderts kann die Abfassung der Schrift nicht gesetzt werden aus dem Grunde, weil die aus einigen Stellen ersichtlichen Dispute über Saadia's Ansichten nur verständlich sind, wenn man an eine Zeit denkt, in der noch Schüler des Gaon existierten. Und so kann bei den vielfachen Berührungen mit der Schrift gegen Menachem nur Dunasch als Verfasser in Betracht kommen.

II. Die Kritik Dunasch's und der Text von Saadia's Bibel-Uebersetzung und Commentar.

Eine nähere Betrachtung der von Dunasch kritisirten Stellen aus Saadia's Bibelwerk zeigt uns, dass ersterer theilweise einen anderen Text hiervon vor sich gehabt ha-

[1]) Vgl. hierüber Poznański, Mose ibn Chiquitilla und die Fragmente seiner Schriften, Leipzig 1895, p. 73.

ben muss, als er auf uns gekommen ist[1]). Allerdings ist es bekannt, dass es von Saadia's Commentaren zwei vom Verfasser selbst besorgte Recensionen giebt, eine kürzere und eine längere. Bestimmt wissen wir es vom Hiobcommentar, dass Saadia auch eine ausführlichere Erklärung zu diesem Buche geschrieben haben muss[2]). Auch für den Psalmencommentar wird die Existenz einer längeren und kürzeren Recension angenommen[3]). Manche Verschiedenheiten in den Relationen mögen wohl auch auf Versehen oder gar willkürliche Aenderungen[4]) seitens der Copisten der Commentare Saadia's zurückzuführen sein. Im Folgenden nun sollen die Stellen, an denen Dunasch s Anführungen aus Saadia's Uebersetzung und Commentar nicht mit den uns vorliegenden Versionen übereinstimmen, registriert und besprochen werden.

1. In **No. 10** kritisirt Dunasch die Uebersetzung Saadia's zu בקרת Lev. 19, 20 und ביקורתיך Ps. 45, 10 im Sinne von לוקה „geschlagen werden". Die Uebersetzung Saadia's zu ersterer Stelle lautet מחדודה[5]). Dies mag wohl Dunasch aufgefasst haben im Sinne von „geschlagen werden", da das Wort im Arab. die Bedeutung „züchtigen" hat. Allerdings hat Dunasch hier vielleicht nicht sowohl die Pentateuchübersetzung im Auge, als vielmehr Saadia's Werk

---

[1]) Vgl. auch schon oben, betreffs Dunasch's Mittheilung in Nr. 13 zu נגובתי Gen. 31, 39.

[2]) Vgl. Bacher in der Einleitung seiner Ausgabe des Hiobcommentars (Oeuvres complétes etc. Bd. V, Paris 1899) p. X. Vielleicht gehört dem längeren Hiobcomment. auch an die von Rg. 87 bei Ibn Djanâch Wb. 437 mitgetheilte Auffassung von מנלם Hiob 15, 29. (Vgl. meine Bemerkung in der Besprechung von Bachers Edit. in Z. f. H. B. V., p. 67).

[3]) Vgl. die Ausführungen bei Engelkemper, De Saadiae Gaonis vita, bibliorum versione etc. Münster 1897, p. 33—34, wonach die längere Recension den Titel כתאב אלתסביח, die kürzere der Bezeichnung כתאב אלנכת geführt hat. Letztere Annahme bestätigte mir auch mein geehrter Freund, Dr. Poznański-Warschau, in einem Briefe vom 27. März 1901 mit dem Hinweis, dass der Name כתאב אלנכת einen kurzen, glossenartigen Commentar bezeichnet, ähnlich wie der denselben Charakter tragende Commentar Juda ibn Bal'âm's zu den Propheten diesen Titel führt; cf. Poznański in REJ. XLI, p. 303, Note 1. — Vorsichtiger spricht sich hierüber aus S. Lehmann in seiner Bearbeitung von Saadia's Psalmencomm. Cap. 21—41 (Berlin 1901, p. 53, Anm. 13).

[4]) Vgl. hierüber Derenbourg, Opuscules etc. Introduction, p. CXX—CXXI, Note 6.

[5]) Vgl. ed. Derenbourg p. 173.

über die 70 resp. 90 Hapaxlegomena, wo es heist[1]): בקרת כמא קאלוא בקראי, mit Berufung auf Babli Kerithoth 11 a, und wo auf das bei der Geisselstrafe übliche Verlesen von Deut. 28, 59 hingewiesen wird. Indessen zeigt die Erklärung von Saadia zu Ps. 45, 10, dass er sowohl ביקרותיך als בקרת anders aufgefasst hat. Er übersetzt erstens mit וצאיסך „deine Dienerinnen" und bemerkt, er habe es ebenso aufgefasst wie בקרת, das zu verstehen sei כחכם אלוצאיף „nach Art der Dienerinnen" und singular von בקרותיך ist. Auf diese Erklärung weist wohl jedenfalls auch hin Abr. Ibn Esra im Comm. zu Lev. 19, 20 mit seinem Citat: יש אומ' שפירושו כמו פלגש אמרו כי כן בנות מלכים ביקרותיך[3]). In der That kann מחדודה auch wohl bedeuten die „Abgesonderte."

2. In **No. 15** führt Dunasch an die Erklärung Saadia's von אדם Ps. 42, 5 im Sinne von דידוי wie מרדה Mischna Sabbath 18, 2 „von hinten an den Armen anfassen"[4]). Nach der uns vorliegenden Uebersetzung und Erklärung fasst Saadia es auf im Sinne des arab. חדא [ult. Waw], welches bedeutet „gegenseitig sich anrufen und ermuntern", wie die Araber es besonders bei nächtlichen Wanderungen machen; so auch hätten unsere Väter sich auf ihren Wallfahrten gegenseitig angetrieben mit den Worten: קומו ונעלה[5]) ציון אל ה' אלהינו.

3. In **No. 16** bemerkt Dunasch, dass Saadia ידבר Ps. 47, 7, das er im Sinne von עינוי „niederdrücken" auffasste, als Hapaxlegomenon hinstelle[6]). In der That jedoch findet

---

[1]) Vgl. Ewald und Dukes. Beiträge etc. II, p. 112, Nr. 48.

[2]) Vgl. Th. Hofmann, Die Korachitischen Psalmen nach Saadia, Programm des kgl. Gymnas. zu Ehingen, 1891, p. 3 (arab.) u. p. 20.

[3]) Man beachte, dass mit י"א Ibn Esra fast immer Saadia's Ansicht anführt. Vgl. auch Ibn Esra zu Ps. 45, 10 und was Raschi dort aus einem ניקוד דר' סעדיה anführt. Vgl. über dieses Bacher Anfänge, p. 60, Anm. 2.

[4]) Vgl. auch Ewald u. Dukes l. c. p. 97, Anm. 3 und S. Lehmann l. c.

[5]) Vgl. Hofmann l. c. p. 1 (arab.). Mit demselben Wort giebt es auch wieder Ali b. Suleîmân bei J. G. Wb. 779, 8 fgg. s. v. דרה zu Jes. 38, 15 das es als חדו באלאלחאן auffasst, d. h. „schnell antreiben" mit einem gewissen Singsang, wie es die Kameeltreiber thun; אדרם ist nach A. b. S. eine andere Form für אדרה, wie אמנם für אמנה, und bedeutet das „Neschîd" also entweder „das Erheben der Stimme" oder ein „wechselseitig vorgetragenes Gedicht".

[6]) Vgl. ed. Hofmann p. 4: ירד, das auch „untergehen lassen" bedeutet.

sich weder im Commentar zur Stelle, noch in der Schrift über die Hapaxlegomena eine solche Ansicht Saadia's ausgesprochen.

4. In **No. 29** kritisiert Dunasch die Uebersetzung Saadia's zu Prov. 13, 13, wonach er die dortige Stelle so wiedergegeben habe: „wer einen Menschen verachtet", obwohl im Texte nur von einer Sache die Rede sei. In Wirklichkeit jedoch übersetzt Saadia באמר „irgend etwas"[1]).

5. In **No. 49** citiert Dunasch die Uebersetzung Saadia's zu אלים Jes. 1, 3 im Sinne von כבשים; indess hat unsere Version dort במם „Terebinthe"[2]).

6. Nach Dunasch **No. 53** betrachtet Saadia אור in Hiob 37, 11 als Hapaxlegomenon, während sich weder in der diesbezüglichen Schrift, noch im Comm. a. l.[3]) eine derartige Bemerkung findet.

7. In **No. 57** theilt Dunasch mit, dass Saadia אראלם Jes. 53, 7 als גמליהם aufgefasst haben. Dies muss wohl auf einem Missverständniss beruhen. Zwar kann das von Saadia dort angewendete גנגבהם[4]) wohl auch „Kameele" bedeuten, was jedoch hier ausgeschlossen ist.

8. In **No. 71** erwähnt Dunasch die Erklärung Saadia's zu Hiob 12, 3 נופל im Sinne von אינני גדול מכם, während die uns vorliegende Version etwas ganz Anderes bietet[5]).

9. Unerklärlich ist die Angabe Dunasch's in **No. 83**, dass Saadia לא אראה יה Jes. 38, 11 durch לא אודה wiedergiebt, mit dem Bemerken, dass das Wort ראה auch in der Schrift in dem Sinne von „danken" vorkomme. Die Uebersetzung lautet jedoch: אדל עלי „ich will hinweisen auf Gott[6]).

---

[1]) Vgl. ed. Der. (Par. 1895) p. 71. In der Erklärung führt allerdings Saadia nur Beispiele an für Verachtung von Menschen. Vielleicht hatte Dunasch statt באמר die LA. במר „einen Mann".

[2]) Vgl. ed. Der. p. 3 und ibid. Anm. 8. Es erscheint uns ausgeschlossen nach dem ganzen Zusammenhang bei Saadia, dass dieser hier etwas anderes als אלים im Sinne von „Bäumen" gemeint hat. Vgl. eine andere Mittheilung aus S.'s Comm. bei Abr. Ibn Esra l. c. und hierzu Derenb. l. c. p. 71 in der Note.

[3]) Vgl. ed. Bacher p. 108.

[4]) Vgl. ed. Derenb. p. 49; cf. auch die Bemerkung von Schröter p. 18, Anm. 4 und Abr. Ibn Esra in Sefath jether Nr. 54. Vielleicht wollte Letzterer gegen Dunasch feststellen, dass Saadia hier mit גדוליהם übersetzt.

[5]) Vgl. ed. Bacher p. 39 und die Bemerkung des Herausgebers l. c. Cf. auch meine Bemerkungen in d. Monatsschrift XL, p. 311, Anm. 2.

[6]) Vgl. ed. Derenb. p. 57. Merkwürdig ist, dass Dav. Kimchi im

10. In **No. 164** bemerkt Dunasch, dass Saadia בעים Jes. 11, 15 mit שיסוך wiedergegeben hat. Indess auch dies stimmt nicht mit dem uns vorliegenden Text überein, der בסכון „mit Hitze, Gluth" hat[1]).

Der Tannait Ben Jasjan.

Von Prof. Dr. W. **Bacher.**

Meine Ausführungen über Jose b. Jasjan, den in nachhadrianischer Zeit meiner Vermuthung nach in Caesarea lebenden Tannaiten (vor. Jhrg. S. 300), ergänze ich mit dem Hinweise auf die interessante Baraitha in Jebamoth 98a: אמר בן יאסיין כשהלכתי לכרכי הים מצאתי גר אחד שנשא אשת אחיו מאמו אמרתי לו מי גרשך אמר לי . . . . על מפסל זה ישב רבי עקיבא . . . ואמר שני דברים. Ich zweifle nicht an der Identität dieses Ben Jasjan mit dem Jose b. Jasjan der anderen Quellen. Eine der „Seestädte", in welchen sich nach dieser Baraitha Ben Jasjan aufhielt und in denen ihm ein Proselyt zwei dort von ihm vernommene Aussprüche Akiba's mittheilte, war auch Tarsus, die Heimat des Apostels Paulus; denn in der oben erwähnten Anekdote (Koheleth rabba zu 7, 11) kommt Jose b. Jasjan zu Schiffe aus Tarsus. Ein Jahrhundert später kam auch ein anderer Caesareenser, Abahu, nach Tarsus und hörte dort Nachum b. Simai predigen (Pesikta rabbathi c. 15, p, 78b ed. Friedmann; s. Die Agada der paläst. Amoräer II. 90). — Ich bemerke auch noch, dass Krauss (Lehnwörter II, 279) den Namen יאסיין mit Ἰασίων = Ἰάσων (Jason) erklärt.

Wörterbuch diese Erklärung Saadias citiert, — cf. auch Der. l. c., wo jedoch nicht auf die Divergenz bei Dun. hingewiesen ist, — während er im Comm. a. l. die hier von Dun. angeführte Ansicht fast ganz so wie dieser wiedergiebt.

[1]) Vgl. ed. Derenb. p. 19 und ibid. Anm. 3, wo, ohne auf Dunasch's abweichende Bemerkung hinzuweisen, die im Text dort vorliegende LA. durch das Citat in Ibn Bal'âm's Comm. a. l. bewiesen wird. Das von Dunasch hier citierte Wort kann unmöglich dem בסכון Saadia's entsprechen. Mit letzterem würde eher übereinstimmen die Erklärung des David b. Abraham, der es mit גים „Glut" wiedergiebt; cf. Bacher, die hebr.-ar. Sprachvergleichung des Ibn Ganâh p. 74, Anm. 16. Das Wort שיכוך, das sich im S'fath jether Nr. 149 (p. 32a) findet, ist wol jedenfalls nur Corruptel eines Copisten, cf. jedoch die Bemerkung Lippmanns ibid. Anm. 2.

Aber mit Unrecht führt er als Variante des Namens an: אשי"ן in j. Sukka 54c 75, denn der dort vorkommende יוסי בן אשי"ן ist ein im Namen Simon b. Lakisch's tradirender Amora. Den ganz wie יאסי"ן, יאסיאן gebildeten Namen אשי"ן, אשיאן behandelt Krauss selbst (II. 135) in einem besondern Artikel.

Randbemerkungen zu Saadias Pentateuchübersetzung.

Von Rabbiner Dr. **Schmiedl.**

II[1]).

Saadia und Onkelos.

Als S. an das grosse Unternehmen seiner arabischen Pentateuch-Version herantrat, da konnte er, weil ihm die alten griechischen Versionen sprachlich unzugänglich waren, nur ein einziges Vorbild sich vor Augen halten, nämlich die aramäische Onkelos-Uebersetzung. Allein ein genialer Geist wird — wie Lessing in einer bekannten Fabel dies bezeichnend darstellte — niemals seine eigene schöpferische Selbstthätigkeit so gänzlich verleugnen, dass er immer nur neben den Fusstapfen seines Vorbildes sklavisch sich fortbewege. Und dazu kam ja noch, dass Saadia, so viele Jahrhunderte *nach* Onkelos, gewiss mit noch viel tüchtigerem geistigem Rüstzeug versehen an seine Uebersetzerarbeit ging. Wenn Maimuni (More Neb. I, 27) an Onkelos die vergleichende Sprachkenntnis von zwei semitischen Dialekten hervorhebt, so kam ja dem Araber Saadia auch noch die vergleichende Sprachkenntnis eines dritten, und zwar eines so hoch entwickelten semitischen Dialektes zu statten. Und wenn wir nun an die kritische Vergleichung der beiden Pentateuchübersetzungen herantreten, so gelangen wir sofort zu der wichtigen Wahrnehmung, dass S., immer nur den einfachen Schriftsinn — בסימ נץ אלתורה, wie er es in seiner Vorrede nennt — herauszufinden bemüht, von midraschischen Auslegungen sich ferne hält und sie gänzlich unberücksichtigt lässt, wie wir dies hier an einigen Stichproben nachweisen wollen.

קול דמי אחיך צעקים אלי — Onkelos hat diese Stelle (nach Sanhedr. 37a) mehr paraphrasirt als übersetzt: קל דם זרעין

---

[1]) Vgl. Jhrg. 45, S. 124 ff.

דעת־דין למפק מן אחיך קבילין קדמי. S. dagegen gibt nur den einfachen Schriftsinn wieder: צוות דם אכיך צארך אלי. Während Onkel. ישב אהלים der alten Auslegung gemäss משמש בית übersetzt, bleibt S. dem Texte getreu: כאן מקימא אולפנא. Die Stelle עלי קללתך בני wird von Onkel. wiederum paraphrasirt: עלי אתאמר בנבואה דלא ייתון לוטיא עלך. S.: עלי אסתדפאע לענתך. Charakteristisch für Saadia's Uebersetzungsweise ist die Stelle ויבך אתו אביו (I. M. 37, 36). Im Midrasch wird das überflüssig scheinende אביו auf den noch lebenden Vater Jakobs, auf Isaak, gedeutet. Nun scheint es, dass Saadia dieser Auslegung, da sie dem Wortlaute (I. M. 35, 29) widerspricht, aus dem Wege gehen wollte und daher dieses Wort אביו eliminirt und einfach übersetzt: תם בכא עליה נדא. — Ebenso wurde כי פי המדבר אליכם, von Onk., dem Midrasch gemäss: בלישנכון אנא ממלל עמכון übersetzt. Saadia jedoch hält sich streng an den Text: פאי יכאטבכם. Wenn der sterbende Patriarch erzählt, dass er den Stamm Emori besiegte: בחרבי ובקשתי, so wird dies von Onkel. nach der Weise des Midrasch gedeutet: בצלותי ובבעותי. Saadia jedoch übersetzt wörtlich: בסיפי וקוסי.

Ja mit welcher Consequenz S. an seiner Theorie festhält, mögen noch folgende beide Stellen beweisen. ותראהו את הילד והנה נער בכה. Vom Talmud Sota 12b wurden die beiden verschiedenen Ausdrücke ילד und נער nach seiner Weise ausgedeutet. Was sehen wir dagegen bei Saadia? Das Wort ילד wird wiederum gänzlich eliminirt, und, als stände im Texte nur ותרא נער בכה, erhält seine Uebersetzung die knappeste Fassung סראת בצבי יבכי. — Und noch frappanter gestaltet sich bei Saadia der bekannte Ausruf נעשה ונשמע (II. M. 24, 7). Während im Talmud und auch im späteren Schriftthum gerade auf die Reihenfolge dieses Ansrufes — zuerst נעשה und dann erst נשמע — Gewicht gelegt wird, wurde von S. die Reihenfolge umgekehrt: נקבלה ונצנעה! Eine Ausnahme bildet ויצא יצחק לשוח בשדה, wo auch S. der rabbinischen Auslegung folgend, לשוח durch ליצלי wiedergibt, vielleicht weil hier schon mehr das Gebiet der Halacha in Betracht kommt.

Bei weiterer kritischer Vergleichung der beiden Pentateuchübersetzungen, stossen wir auch auf sprachliche Divergenzen, die uns ebenfalls einer kritischen Beachtung werth scheinen. So z. B. das hebr. Wort נתן (geben), von Onkelos fast durchwegs mit dem aramäischen יהב wieder-

gegeben, wird von S. an einigen Stellen mit dem arabischen אעטא, an anderen Stellen דסע übersetzt. Wie kommt das? Ich denke hierüber Folgendes. Wo das hebr. נתן ein spontanes Geben (schenken, spenden) bedeutet, da übersetzt es S. immer durch אעטא, z. B. אעטני אלנפוס = תן לי הנפש. Wo dagegen נתן ein pflichtgemässes, vom Gesetz normirtes Geben bedeutet, da wählte S. dafür das arab. דסע. So (III. M. 27, 23) פידסע אלקימה קדסא ללה = ונתן את הערכך קדש ליי; (IV M. 3, 48) ואדסע אלמצה להרון ובניה = ונתת הכסף לאהרן ולבניו; (V. M. 26, 12) ודסעת אלעשור אלי אללוי . . . = ונתתה ללוי לגר וקד = וגם נתתיו ללוי ולאלמנה ליתום und ebenso (das. v. 13) דסעת הא ללוי . . . . .

Weist man mir dagegen auf Stellen hin, wo ebenfalls von pflichtgemässen, vom Gesetze normirten Abgaben die Rede ist, und bei denen Saadia nicht den Ausdruck דסע, sondern אעטא gebraucht, wie z. B. (V M. 18, 3) ונתן לכהן הזרע הלחיים והקבה — wo dieses ונתן mit יעטהם wiedergegeben wird, so entgegne ich hierauf Folgendes: Schon in meinem 1. Saadia-Artikel hatte ich gegen einige Lesearten kritische Bedenken erhoben, und ich erhebe diese hier um so mehr, weil ich sie hier durch zwei bei demselben Gegenstande sich widersprechende Lesearten begründen kann. Es wird nämlich an mehreren Stellen der Thora über das „Fünftel", das bei Verschuldungen noch über den Rückersatzbetrag hinaus erstattet werden musste, gesprochen. So III. M. 5, 24: וחמישיתיו יסף עליו, לאשר הוא לו יתננו, und hier haben wir bei Saadia die Leseart: ויעטה לאלדי הו לה. Aber auch IV. M. 5, 7, wird dasselbe Gesetz von dem zu erstattenden „Fünftel" besprochen: ונתן לאשר אשם לו — doch hier haben wir bei Saadia die Lesart: וידסעה אלי מן טלמה. Somit muss wohl eine dieser beiden sich widersprechenden Lesarten apokryph sein!

Dass übrigens Saadia bei der Wahl seiner arabischen Ausdrücke mit grosser Sachkenntnis vorging, ersehen wir aus folgendem Beispiel: ויבן ה' אלהים את הצלע לאשה ויבאה אל האדם, übersetzt er: פאתי בהא אלי אדם. Dagegen: ויקח את פאתי בהא אליה, übersetzt er nicht: לאה בתו ויבא אתה אליו, sondern hier wählt S. einen ganz eigenen Ausdruck. פזם הא אליה und wie trefflich ist hier dieser Ausdruck gewählt! (vgl. Freytag: זף, „Deduxit cum pompa sponsam ad conjugem").

Bei einer Stelle jedoch scheint S. gerade durch seine arabische Muttersprache zu einer gewagten Auffassung

einer Schriftstelle gelangt zu sein. וחם הוא אבי כנען (I. M. 9, 18), von Onkelos ganz richtig wiedergegeben: הוא אבוהי דכנען — wurde von S. wahrhaft frappant aufgefasst: וכאן תם יכנא אבא כנעאן, d. h. „Cham wurde mit dem Beinamen Abu-Kanaan genannt", und ebenso übersetzt er auch (das. v. 25) ויאמר ארור כנען, den Tex nicht genau widergebend; וקאל מלעון אבו כנעאן, so, dass nach dieser Auffassung, von dem Sohne Cham's in dieser ganzen Begebenheit gar nicht die Rede ist, sondern nur von Cham selbst, der den Beinamen Abu-Kanaan hatte — eine Auffassung, die durch den Ausdruck בנו הקטן (das. v. 24) widerlegt erscheint und bei der man sich fragen muss, was eigentlich Saadia zu dieser gewagten Conjectur veranlasst haben mag? Doch da denken wir an die bei den Arabern überhaupt und so auch bei den jüdischen Arabern herrschend gewesene Sitte, zu dem eigentlichen Personennamen auch noch ein Cognomen — eine כניה (Kunja) hinzuzufügen. So wurde z. B. ר' יהודה חיוג mit der kunja אבו זכריא, der Grammatiker ר' יונה mit der Kunja אבו אלוליד . . . benannt. Und so dürfte es gekommen sein, dass der Araber Saadia die Stelle וחם הוא אבי כנען, mit וכאן חם יכנא אבא כנעאן übersetzte.

Hier nur noch folgende sprachliche Bemerkung. Luzzatto („Oheb Ger", ed. Krakau, pag. 2) behauptet, dass die zwei gleichlautenden Wörter נתונים נתונים (IV M. 3, 9) von Onkelos deshalb verschiedenartig übersetzt wurden: מסירין יהיבין, weil im Aramäischen beide gleichlautende Wörter neben einander stehend etwas Unverständliches wären: (שאם היה אומר יהיבין יהיבין לא היה לו הבנה בארמית). Indessen hat auch Saadia diese zwei gleichlautenden Wörter verschiedenartig, und zwar ganz übereinstimmend mit Onkelos übersetzt: מסלמון מעטין. Luzzatto's Behauptung hat sich jedoch mit Bezug auf Onkelos durchaus nicht als stichhaltig erwiesen. Denn die beiden gleichlautenden Wörter מן האדם האדם הזה übersetzt Onkelos ganz identisch: מן סמוקא סמוקא הדין. Nur Saadia erscheint hierin scrupulöser. Er vermeidet es in der That, zwei gleichlautende Wörter ganz identisch wiederzugeben. Die eben citirte Stelle übersetzt er: מן הדא אלא חמר אלא חמר. Ebenso ויקחו אתו בבקר בבקר übersetzt Onk.: ולקטו יתיה בצפר בצפר, Saadia dagegen: יכאנו ולקטונה פי כל נדאה. Ebenso bei der Stelle (III. M. 17, 3) איש איש מן בית ישראל, die von Onkelos durch: גבר גבר מן בית ישראל wiedergegeben wird, hatte sich der sprachliche Schönheitssinn

Saadia's gesträubt, in ähnlicher Weise durch רגל רגל מן בית אסראיל zu übersetzen, er drückt dies echt arabisch durch אי רגל aus. Wir bemerken noch schliesslich, dass ומטא מטא יקרא, von Onkelos frei übersetzt wird: ולא תסתאבון ולא תסתאבון יקרא, während Saadia es wörtlich wiedergibt: וינאדי אלנגם אלנגם (III. M. 13, 45).

Allein, dass trotz der mannigfachen Verschiedenheiten, die uns die beiden Pentateuchübersetzungen erkennen lassen, Saadia dennoch im Grossen und Ganzen in Onkelos seinen kundigen Wegweiser erblickte, bei dem er an schwierigen Stellen Rath und Belehrung suchte und thatsächlich auch fand — dies sei in einem dritten Artikel uns nachzuweisen gestattet.

Eine Bücherconfiscation zu Fürth im Jahre 1702.

Zur Abwehr.

Von Dr. B. Ziemlich.

In der Zeitschrift für Hebräische Bibliographie, herausgegeben von Dr. A. Freimann und Dr. H. Brody, Jg. V, N. 6, S. 170 findet sich über meine unter obigem Titel erschienene Abhandlung[1]) eine Besprechung, der ich Folgendes entnehme: „Verfasser kennt die Schrift nicht: Höchstwichtiger actenmässiger Bericht als Beitrag zur Geschichte der Juden, Franken 1804." Der Herr Ref. geht hier entschieden zu weit. So ganz unbekannt ist mir dieser „Bericht" nicht. Allerdings bin ich niemals auf den Gedanken gekommen, dass in dem Bericht von der Bücherconfiscation im Jahre 1702 die Rede ist. Diese merkwürdige Entdeckung ist dem Ref. vorbehalten geblieben. Er schreibt nämlich weiter:

„Dort (in dem Bericht) ist der Fränkelsche Process 1712 behandelt, auch die Titel der confiscirten Bücher angegeben."

So weit ich diese lakonischen, fast orakelhaften Worte zu entziffern vermag, will der Ref. glauben machen, ich hätte offene

---

[1]) Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann, S. 457—486, auch als Sonderabdruck erschienen im Commissionsverlag von Georg Rosenberg. Fürth-Nürnberg, 1901.

Thüren eingerannt, indem ich etwas veröffentlichte, was bereits (zum Theil oder ganz?) in dem „Bericht" behandelt ist. Wäre dies wahr, so hätte Ref. ganz Recht, meine Arbeit als „verfehlt" zu bezeichnen, ja ich würde diese Censur sogar viel zu milde und nachsichtig finden. Nicht um eine Verbesserung dieser Censur herbeizuführen, sondern im Interesse der wissenschaftlichen Wahrheit muss ich auf die hier in Frage stehenden beiden Fränkel- und Bücherprocesse ausführlicher eingehen, als an dieser Stelle gerechtfertigt erscheint.

Ref. verwechselt nämlich den Process gegen Elkan Fränkel mit dem gegen seinen Bruder Hirsch Fränkel. Die Bücherconfiscation von 1702 spielt in den Process contra Elkan Fränkel 1712 hinein, der unter Anderem auch angeklagt wurde, die Niederschlagung des Processes von 1702 veranlasst zu haben. Hätte der Ref. meiner von ihm recensirten Schrift die Ehre erwiesen, daselbst S. IX—IXX zu lesen, wo der Zusammenhang der beiden letztgenannten Processe eingehend behandelt ist, dann wäre er davor bewahrt worden, den „Höchstwichtigen actenmässigen Bericht" hineinzuziehen, wo von der Anklage gegen Hirsch Fränkel wegen Zauberei, Gotteslästerung u. dgl. die Rede ist, nicht aber von irgend welcher Beziehung zur Bücherconfiscation von 1702. Solche Beziehung wurde dem Hirsch Fränkel gar nicht zur Last gelegt[1]). Des Elkan Fränkel ist

[1]) Der Process contra Hirsch Fränkel ist aus dem Processe contra Elkan Fränkel hervorgegangen. Am 10. Februar 1712 beschlossen die Hofräthe, Elkan F. zu verhaften und seine Bücher und Briefschaften mit Beschlag zu belegen (S. meine Schr. S. XI). Schon Tags darauf erfolgte diese Beschlagnahme und wohl auch die Verhaftung Elkan Fränkels. Unter den beschlagnahmten Scripturen fand man compromittirende Schriftstücke Hirsch Fränkels, darunter einen Brief, „der den gantzen hof durch die hechel zieht." (Vgl. auch Haenle S. 78 f.) Ferner wurde Hirsch Fränkel angeklagt — wie ich weiter den Processacten entnehme — dass er mit seinem Bruder Elkan eine Taufe habe verhindern wollen, dass er sein Amt zu unredlichem Gewinn missbraucht u. dgl. m. In Folge dessen wurde noch in demselben Monate über Hirsch Fränkel die Verhaftung varhängt und am 29. Februar 1712 erging das hochfstl. Decret, „auch Hirsch Fränkel mit seiner Tochter, die bereits mit Arrest belegt worden, soll von der gleichen Commission inquirirt werden." Aber unter allen Anklagen gegen Hirsch Fränkel befindet sich keine wegen Einmischung in den Fürther Bücherprocess von 1702. Diese Anklage wurde — ich wiederhole es — lediglich gegen Elkan Fränkel erhoben. Aus dem von mir (S. XV—XVII meiner Schrift) nach den Akten angeführten Verhör ist zu ersehen, dass des Hirsch Fränkel mit keinem Worte Er-

dabei an einigen Stellen des Berichtes nur nebenher gedacht, aber nicht in Bezug auf den von mir behandelten Bücherprocess. Was hat also der „Bericht“ mit der Bücherconfiscation zu Fürth im Jahre 1702 zu thun und warum soll meine Darstellung „verfehlt“ sein, selbst vorausgesetzt, dass ich den „Bericht“ nicht gekannt haben sollte?

Und wie verhält es sich mit der weiteren Behauptung des Ref.: „Dort ist . . . . auch die Titel (sic!) der confiscirten Bücher angegeben“? Nun, es ist wahr, von S. 19—24 des Berichtes ist wirklich von confiscirten Büchern die Rede und sogar die Titel derselben werden in 7 Nummern angegeben. Aber mit Verlaub! Sind dies auch die in Fürth im Jahre 1702 confiscirten Bücher? Auf S. 18 das. hätte Ref. lesen können, dass jene 7 Nummern in Schwabach dem Landrabbiner Hirsch Fränkel weggenommen wurden. Wenn Ref. sich ferner die Mühe genommen hätte, S. V und VI meiner Schrift, so wie das Verzeichnis der confiscirten Bücher das. S. XX zu lesen, so hätte er erfahren, dass im Jahre 1702 in Fürth 18 Bücher in den „fürnehmsten Juden-Häusern“ mit Beschlag belegt wurden. Ref. hat also zwei verschiedene Bücherconfiscationen, die zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Orten, bei verschiedenen Personen, an Büchern verschiedener Titel und in verschiedener Anzahl vorgenommen wurden, für ein und dieselbe Confiscation gehalten und auf Grund solcher Untersuchung von dem hohen Richterstuhle seiner Kritik herab das Verdict über meine Arbeit abgegeben: Sie ist „verfehlt“, fort mit ihr in den Papierkorb!

Oder sollte ich mich etwa irren? Sollte etwa ein ungeheuerliches Versehen auf meiner Seite vorliegen? Nun, damit der Leser sich selbst ein Urtheil zu bilden im Stande sei, will ich die beiden Verzeichnisse der confiscirten Bücher hier confrontiren:

---

wähnung geschieht. Im Jahre 1702 hatte Hirsch Fränkel schwerlich Gelegenheit, sich in den Fürther Bücherprocess zu mischen, da er in demselben Jahre zur Uebernahme des Pfälzischen Landrabbinats von Frankfurt a. M. nach Heidelberg übersiedelte, und erst im Jahre 1709 wurde er nach dem Tode des R. Bärmann Fränkel durch Protection seines Bruders Elkan zum Landrabbiner von Ansbach mit dem Sitze in Schwabach ernannt. Vgl. Löwenstein, Geschichte der Juden in der Kurpfalz, S. 151 ff. und Kaufmann im Hagoren I, S. 75.

I. Verzeichnis der in Fürth 1702 confiscirten Bücher (S. XX. meiner Schrift).

1) סדר תפלות מכל השנה ed. Amsterdam.
2) Ein Machsor Gebetbuch in Fol.
3) סדר תפלות מכל השנה ed. Wilmersdorf.
4) R. Abarbanels Commentar.
5) סדר שומרים לבוקר.
6) סליחות ed. Frankfurt.
7) Ein Machsor ed. Frankfurt.
8) Wiederum ein סדר תפלות מכל השנה.
9) Ein gross Machsor ed. Venedig.
10) Eb. dies. Buch noch einmal.
11) Der 2. Theil von einem Machsor.
12) Ein Commentarius לב אהרן
13) Ein Gebetb. ed. Sulzbach.
14) Acht unterschiedliche Traktätlein.
15) יורה דעה ed. Venedig.
16) סדר תפלות דרך ישרה ed. Frkf.
17) Ein Perusch ü. die Tefilla.
18) Eine kleine Frkf. Tefilla.

II. Verzeichnis der bei Hirsch Fränkel im J. 1712 confiscirten Bücher (Höchstwichtiger actenmässiger Bericht, Seite 19—24).

1) Das Geisterbeschwörungsbuch, auch von seinem Einbande das grüne Buch gennant.
2) Ein von ihm selbst geschriebener jüd. Kalender.
3) Ein geschriebenes Jüd. Corpus Juris und ein geschriebenes Ehescheidungsbuch.
4) Das Buch Jore Dea.
5) Das Buch Emek Hamelech.
6) Der Rabi Abarbanel und andere zur Cabala Masias gehörige Bücher, aus welchen Hirsch Fränkel sein Beschwörungsbuch zusammen geschrieben hat.
7) Das Machsor in mehreren Ausgaben und einige andere Jüdische Tefillen (sic) Selichot.

Hätte Referent das Verzeichnis II näher betrachtet, so hätte er bei Nr. 6 unmöglich übersehen können, dass die daselbst angeführten Bücher bei Hirsch Fränkel confiscirt wurden. Die gleiche Erkenntnis wäre ihm aufgegangen, wenn er den allerdings langathmigen Titel der von ihm citirten „Nachricht" beachtet hätte. Derselbe lautet nämlich:

„Nachricht

von denen bei Hirsch Fränkel . . . angetroffenen . . . das ganze Christenthum entsetzlich lästernden geschriebenen und getruckten Büchern". Ja, Referent hätte die Kenntnis dieser Büchertitel nicht erst aus den seltenen Schätzen der Frankfurter Stadtbibliothek zu schöpfen gebraucht. Ein Blick auf Seite 84 und 85 in Haenle's Geschichte der Juden

im Fürstenthume Ansbach hätte ihm die Büchertitel des obigen Verzeichnisses II, in der gleichen Reihenfolge wie in dem „Bericht" gezeigt. Hätte er sich dann noch Zeit genommen, im Haenle die §§. 15 u. 16 über die Processe Elkan und Hirsch Fränkel durchzulesen, so wäre ihm der einfache Sachverhalt jedenfalls klarer geworden als aus den angedeuteten Bücherschätzen. Man sieht, dass das Wandeln unter Palmen auch seine Nachtheile hat.

Soll ich mich noch gegen die weiteren Ausstellungen von geringerem Belang rechtfertigen? Die vom Ref. angeführten bibliographischen Notizen über Christfels' Werke sind mir keineswegs unbekannt geblieben. Werden doch diese Werke, sogar seine hebräischen Carmina in Wibels „des Autoris Lebens-Beschreibung", der ich meine biographischen Angaben über Christfels entnommen[1]), Seite 35—46, angeführt und ausführlich beschrieben[2]). Das ist der bibliographischen Gelehrsamkeit des Referenten glücklicher Weise entgangen, sonst hätte er mir vielleicht noch den Vorwurf gemacht, dass ich nicht auch auf die Carmina des Christfels hingewiesen. Allein ich wollte Christfels weder als Gelehrten, der er nicht war, noch als Dichter schildern, sondern die intrigante, bösartige Rolle, die Christfels in dem von mir behandelten Bücherprocess gespielt[3]), wollte ich auf Grund des fast lückenlosen Actenmaterials zeichnen, das bisher im Nürnberger Kreisarchiv geschlummert hat. Seine teuflischen Charakterzüge treten hier so plastisch hervor, wie sie bisher nicht gekannt waren. Daher war die Wendung auf Seite 1, an welcher der Referent Anstoss genommen zu haben scheint, eine wohl berechtigte: „Wer war Christfels? Es ist nöthig, den Mann kennen zu lernen, dessen Arglist die Juden der fränkischen Lande zu fürchten hatten". Auch hier muss ich wieder lebhaft bedauern, dass Referent meiner von ihm beurtheilten Schrift nicht grössere Aufmerksamkeit geschenkt, da ihm dann die Tendenz derselben sicherlich nicht entgangen wäre. Es erinnert mich dies an ein heiteres

---

[1]) S. 1 meiner Schrift.

[2]) Wo diese Schriften bei Wolf und Jöcher verzeichnet stehen, hat mir mein Freund Dr. Biann, da ich diese Werke nicht besitze, für alle Fälle mitgetheilt (Schreiben vom 26. XII. 1899).

[3]) Die Angabe über Christfels auf S. 48 des Berichts, die möglicher Weise den Ref. irre geführt, ist nicht ganz richtig, wovon Näheres an anderer Stelle.

Wort eines älteren geistreichen Freundes, den leider bereits der Rasen deckt. Ich fragte ihn einmal, ob er eine jüngst erschienene Schrift gelesen habe. Gelesen? — erwiederte er mit hellem Lachen — das habe ich nicht nöthig, ich habe sie ja recensirt.

Besprechungen.

Holzer J., Dr. Zur Geschichte der Dogmenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters. Mose Maimuni's Einleitung zu Chelek im arabischen Urtext und in der hebräischen Uebersetzung kritisch herausgegeben und mit erklärenden Anmerkungen versehen. Berlin, M. Poppelauer's Buchhandlung, 1901. 42 u. 30 SS., 8. Mk. 2,50.

Vorliegende Arbeit besteht aus zwei Theilen, einem hebräischen und einem deutschen. Letzterer enthält die Einleitung nebst Anmerkungen, während ersterer den arabischen Text mit der hebr. Uebersetzung wiedergiebt. In der verhältnismässig grossen Einleitung gewährt uns der Herausgeber zunächst einen Ueberblick über die Geschichte der Dogmenbildung im Judenthum bis zum 15. Jahrhundert (S. 1—16) und bezeichnet im Weiteren die zur Herstellung dieser Edition von ihm benutzten Handschriften und Druckwerke (S. 16—22). Dem arab. Text liegen zu Grunde: 1) Codd. Mss. or. qu. 568 u. 569 der kgl. Bibliothek zu Berlin. 2) Cod. Ms. or. Hebr. 579 der Pariser Nationalbibliothek. Auch wurde die Edition der Einleitung zum X. Abschnitt dieses Tractates nach oxfordischen Handschriften in Pococke's Porta Mosis verglichen. Die hebr. Uebersetzung, die von Salomo ben Josef Ibn Jakub herrührt, ist den Talmudausgaben und der ed. pr. entnommen und mit Ms. or. fol. 567 (Berlin), Ms. or. Hebr. 328 (Paris) und der hebr. Uebersetzung der Einleitung zum X. Abschnitt nach dem Cod. XXX, 8 der Leipziger Bibliothek verglichen worden. Ausser der hier zu Grunde gelegten Uebers. des Ibn Jakub und der aus Cod. XXX, 8 Leipzig, die nach der Ansicht des Hersg. von Charisi herrührt, führt H. noch eine dritte hebr. Uebersetzung zu Maimuni's Einleitung von Chelek an, die in Cod. XIX, 8 Leipzig enthalten ist und Samuel Ibn Tibbon zum Verfasser haben soll. Den dem Berliner Codex entnommenen Mischnatext verglich der Hersg. mit Rabbinovicz's Dikduke Soferim und Talmud Jerusch. ed. Sitomir. Verbessert wurde die hebr. Uebersetzung nur dann, wenn der arab. Text dazu Anlass bot; dagegen wurden Fehler, die „ein wesentliches Merkmal" der Arbeit des Uebersetzers bilden, wie Verwechslungen im Gebrauch des Fem. u. Masc. u. a., stehen gelassen. Die Verbesserungen wurden durch eckige und die dem arab. Text nicht entsprechenden Worte und Sätze durch runde Klammern kenntlich gemacht.

Es mögen hier nun folgende Einzelnheiten hervorgehoben, resp. auf ihre Richtigkeit geprüft und ergänzt werden. Zur Einleitung S. 6 ist zu bemerken, dass auch der Einheitssatz in 6, 4 nicht als „feste Prägung und Formulierung eines Religionsgrundsatzes" zu betrachten sei, weil eine solche Auffassung der einfachen Exegese widerspricht[1]). In der

[1]) Vgl. J. Guttmann „Ueber Dogmenbildung im Judenthum" (Vortrag), Breslau 1894, S. 2.

Aufzählung der bis jetzt erschienenen Theile des Maimunischen Mischnacommentars in der Ursprache auf S. 16 sind noch zu ergänzen: Beermann (Edujoth I, 1—12), Fromer (Middoth), Kroner (Bezah), Löwenstein (Bechoroth), Wohl (Chullin III—IV). In allerletzter Zeit sind noch Megillah von Behrens und Pesachim von Kroner veröffentlicht worden.

Die Identificierung der Annahme, dass תחית המתים nicht מן התורה sei, mit dem in Sanhedrin 98b im Namen Hillel's angeführten Ausspruch אין משיח לישראל in Anm. 3 (S. 23) — denn nur dieser Satz kann hier in Betracht kommen — ist unrichtig. Dagegen hätte der Hersg. auf S. 90a—92b desselben Tractates hinweisen sollen, wo die תחית המתים betreffende Frage מן התורה ausführlich erörtert wird.

Ausser den von H. durch runde Klammern bezeichneten erweisen sich nach dem arab. Text noch folgende Worte und Sätze der hebr. Uebersetzung als überflüssig: שאני מששל (S. 2, Z. 8); ומסקראות הכתוב לך (S. 4, Z. 1): הפתאים (S. 9, Z. 1 v. u.); ומה שיש בתוכם (S. 21, Z. 11). Ferner wäre nach dem Arabischen statt עולם (S. 3, Z. 16) השמים והארץ zu setzen. Andererseits machte H. darauf nicht aufmerksam, dass es für das arab. פי אלמן מא הי (S. 11, Z. 14) in der hebr. Uebersetzung kein Aequivalent giebt. Für וקאלוא לא ישיבה ולא עמידה וכו'[1] (S. 22 oben) hat H. die Quelle nicht angegeben. Am Anfange des neunten Grundsatzes (S. 27, יסוד התשיעי) stimmt die Uebers. mit dem Arabischen nicht überein und ist ganz unklar.

Es mögen hier auch noch einige Druckfehler berichtigt werden, die in dem sehr dürftigen Druckfehlerverzeichnis des Hersg. nicht angeführt sind. Uebersetzung S. 4, Z. 2 lies דברי statt דבר; S. 7, Z. 10 v. u. l. בדבריכם st. בדבריהם; S. 12, Z. 13 v. u. l. ובין אלו st. ואין אלו; S. 13, Z. 3 v. u. l. מ ה רב טובך.

Trotz der berührten Mängel wird diese Arbeit jedem, der sich für den Mischnacommentar des Maimonides oder für die jüdische Religionsphilosophie interessiert, willkommen sein. Jedenfalls bietet dieselbe einen werthvollen Beitrag zur speciellen Maimonides-Forschung. (Vgl. zu diesem Behufe Anmm. 21, 42, 47, 75, 146, 149, 150, 157, 161, 173, 192, 205).

Aber auch der Arabist von Fach darf an diesem Buche nicht achtlos vorübergehen, da er hier nicht minder wie in den anderen bis jetzt veröffentlichten Theilen dieses Commentars im Urtext eine stattliche Anzahl von arabischen Wörtern und Constructionen finden wird, die bis jetzt wenig oder garnicht bekannt waren. (Vgl. Anmm. 18, 19, 20, 22, 43, 45, 51, 53, 76, 88, 107, 114, 174).

Breslau. Dr. Moses Fried.

Münchhausen, Börries Freiherr v. Juda. Gesänge. Mit Buchschmuck von E. M. Lilien, Goslar, F. A. Lattmann, 1901, 4. 84 SS.

Ein schönes Buch, das mir aber weit besser gefallen würde, wenn es anspruchsloser aufträte. Wenn zu vierzehn Gedichten elf Vollbilder, das Titelblatt ungerechnet, gehören, die mit der übrigen künstlerischen Ausstattung zusammen aus dem, was an sich ein kleines, dünnes Bändchen sein würde, einen grossen Prachtband machen, so müsste der selbständige Werth dieser Bilder doch schon ein recht bedeutender sein, um ihre Zahl und ihren Umfang im Verhältniss zum

[1]) Chagiga 15a.

Texte zu rechtfertigen. Mir scheint aber doch, dass dies nicht in genügendem Masse der Fall ist. Sie sind in Inhalt und Ausführung bizarr, bleiben zum Theil dem unbefangenen Beschauer räthselhaft und schiessen so über ihr Ziel, die den Dichtungen gemässe Stimmung hervorzurufen, hinaus. Ich gestehe, dass ich sie gern ganz vermissen und dafür nur die schönen Randzeichnungen behalten würde, die dem Buche wahrhaft zur Zierde gereichen. Meist sind es Pflanzen-Ornamente, zu denen sinnig die Pflanzen des heiligen Landes verwendet wurden, (obgleich dies nicht überall durchgeführt scheint). Die Umrahmung des ersten Gedichtes wird in origineller Weise von charakteristischen Männerköpfen gebildet — wie ich mir sagen liess, sämmtlich Porträts jüdischer Weisen und Gelehrten aus der Vergangenheit und Gegenwart.

Die Gedichte könnten übrigens wohl die begleitenden Bilder um so eher entbehren, als sie selbst in hohem Grade stimmungsvoll sind. Was aus ihnen spricht, ist ein tiefes und starkes Gefühl, das auch dem Leser oder Hörer sich mittheilt, und dem man anmerkt, dass der Dichter mit liebevollem Ernst sich in den Geist der heiligen Schrift versenkt hat, aus der er theils unmittelbar die Stimmungen und Stoffe seiner Gedichte schöpft, theils die Anregung findet, nachbildend oder weiter entwickelnd selbständig zu gestalten. Nicht immer sind Ausdruck und Darstellung ganz einwandfrei; mir scheinen sie manchmal gesucht und schwülstig, doch ist mit dem Künstler über das, was sein persönlicher Stil ist, nicht zu rechten, so lange derselbe dem Object angemessen und uns verständlich bleibt. Am besten gefallen hat mir das Gedicht, das am schlichtesten in Sprache und Darstellung ist, „Die Hexe von Endor". Ferner möchte ich als hervorragend schön nennen „Rahab, die Jerichonitin", „Simson" und „Mose".

„Zu Fremdlingen waren wir worden im fremden Land,
Schamröthe der Knechtschaft hatte die Stirne uns verbrannt,
Uns hatten Heimwehthränen die Wangen gebleicht,
Uns hatte das Brot des Elends der Hunger gereicht.

Da ist uns ein König gekommen in Feuer und Geist,
Da ist uns ein Führer geboren, der Mose heisst,
Ein Helfer hat sich erhoben, der hilft uns schnell,
Jehovas Prophet ist erstanden in Israel".

Diese schönen und tief empfundenen Verse seien als charakteristisch hier angeführt. Eine besondere Betrachtung erheischt das Widmungsgedicht „Euch" insofern, als es nicht nur hervorragend schön ist, sondern den leitenden Gedanken des ganzen Buches zum Ausdruck bringt.

Mir klang aus weiter Ferne her ein Rufen,
Des Halljahrs Hörner bliesen heimwehstark,
Ich sah im Osten Zions Tempelstufen,
Da griff ein Sehnen mir in's tiefste Mark.

Und wie ich ging des alten Volkes Pfade,
Da stiegen greise Schatten aus dem Grund,
Da klang die Erde, und des Ew'gen Gnade
That meinem Ohr verscholl'ne Lieder kund.

Geächtet Volk, ich zeige dir die Stege
Aus Hass und Hohn zu deiner Jugend Glück,
Verlor'ner Stamm, ich weise dir die Wege,
Und deiner Wege Losung heisst: „Zurück!"

Zurück zur Schönheit einst gesung'ner Psalmen,
Zurück zum heil'gen Bach bei Anathot,
Zurück zu deiner Heimat Balsampalmen,
Zurück zu deinem alten grossen Gott!

Gewiss ist es nur einem wahren Dichter gegeben, fremdes Leid und fremde Sehnsucht so warm nachzufühlen und auszusprechen. Doch kann ich meine Besprechung nicht schliessen, ohne darauf hinzuweisen, dass dieser Grundgedanke des Buches zugleich sein Grundirrthum ist. Es ist der Irrthum aller Romantik, die, durchdrungen von dem poetischen Zauber der Vergangenheit, diese Vergangenheit wieder zur Gegenwart machen möchte und damit etwas Unmögliches erstrebt. Aber dieser Zauber des Gewesenen ist nur der Duft, der die Ferne verhüllt und verklärt, — eine Ferne, die in der Nähe kaum poetischer gewesen sein wird, als alle Wirklichkeit, und die wir ausserdem niemals erreichen können, weil sie nicht vor uns, sondern hinter uns liegt. Alle Entwicklung geht vorwärts. Weder im Leben der Natur, noch in dem menschlicher Einzelwesen oder ganzer Völker giebt es ein „Zurück". Die Pflanze kann nicht in die Erde zurückkehren, in der es dem Samenkorn wohl war, und der erwachsene Mensch wird nicht wieder zum Kinde. Er denkt wohl mit Ehrfurcht der Eltern, mit Wehmuth des entschwundenen Jugendglückes, aber nur sehr Wenigen würde das „Glück der Jugend" im späteren Leben noch Genügen bieten, selbst wenn es ihnen noch erreichbar wäre. So würden die Deutschen des 20. Jahrhunderts sich sonderbar berührt fühlen, wenn etwa ein Römer von heut, den die „Germania" des Tacitus begeistert hätte, ihnen anempfehlen wollte, jenen Urzustand wieder zu erstreben, der vor 2000 Jahren dem Kindheitsalter seines Volkes angemessen war. Wir Juden machen aber ebenso wenig eine Ausnahme von dem allgemeinen Gesetz der Entwicklung. Mit jenen vergangenen Zeiten, deren Bild wir alle wehmüthig verklärt in der Seele tragen, hängen wir nur noch zusammen, wie die Pflanze mit ihrer Wurzel, wie der Erwachsene mit den Erinnerungen seiner Kindheit. Auch für uns giebt es kein „Zurück!" Hinter uns liegt ein langer Weg der Leiden, der Erfahrung und Erkenntniss, den wir nicht umsonst gegangen sind und sein wollen. Den „alten grossen Gott" aber brauchen wir nicht in der Vergangenheit zu suchen, denn er ist uns unverlierbar für alle Zeiten.

Marie Landmann.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaction verantwortlich: Dr. M. Braun, Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn, Pressburg.

Die Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden.

Von **Sigmund Jampel.**

I. Die neuen Anschauungen über die Composition der Bücher Esra und Nehemia.

Für fast sämmtliche Exegeten und Orientalisten, — mit nur sehr geringen Ausnahmen, — steht es als eine ausgemachte Thatsache fest, dass der Verfasser der Bücher Esra und Nehemia mit dem Verfasser der Chronik identisch sei, und dass ihm, ausser den in den Büchern Esra und Nehemia mitgetheilten Memoiren und aramäischen Documenten, andere Quellen nicht zur Verfügung gestanden haben.

Die Composition der genannten beiden Bücher, gestaltet sich daher nach den Exegeten etwa wie folgt: Als Grundlage dienten dem Chronisten die aramäischen Edicte[1]) Esra IV, 8—23, V, 7—17, VI, 3—12, VII, 12—26. Dazu kommen die Memoiren Esra's und Nehemia's und zwar in erster Linie diejenigen Teile der beiden Bücher, in denen die berichtende Person in der ersten Person von sich spricht, also die sog. Ich-Stücke[2]): Esra VII, 27—VIII, 34 u. IX, 1—15. Nehemia I—VII, 5, XII, 27—43, XIII, 3—31. Ferner gehört auch die Karawanenliste Esra c. II. u. Nehemia c. VII zu den originellen Mitteilungen Nehemia's. Endlich sollen auch einzelne Partien von Neh. c. XI ursprünglich der Liste angehört haben. Alles andere ist freie Combination des Chronisten und hat deshalb ebenso wenig historischen Werth wie diejenigen Berichte der Chronik, die über die Bücher Samuels und der Könige hinausgehen.

Das Verfahren des Chronisten bei den von ihm combinierten Teilen der Bücher Esra und Nehemia wird von den Exegeten folgendermassen dargestellt:

Esra c. I basiert auf Esra V, 13—16, VI, 3—5. Nach

---

[1]) Nach Manchen gehören auch die Umrahmungen, z. B. V, 4—6, VI, 1—2. 13—15 einer primären Bearbeitung der Edicte an.

[2]) Nach Manchen sind auch Esra c. IX—X. Nehemia c. VIII—X aus den Memoiren Esra's entnommen.

Meyer[1]) und Klosterman[2]) hat er möglicherweise noch einige aramäische Aufzeichnungen, die nur in einem oder in zwei kurzen Sätzen von der Rückkehr unter Kyros berichteten, vor sich gehabt. Diese dürftigen Berichte von der Rückkehr, hat er dann mit Hülfe „seiner jüdischen Phantasie" ausgeführt und ausgeschmückt. Esra c. II ist aus Neh. VII, 6—73 herübergenommen, und mit Neh. VII 73 b hat der Chronist Esra III eingeleitet. Esra c. III ist der Bericht vom Altarbau und von der Feier des Succothfestes aus Neh. VIII. in die Zeit Serubabels verlegt. Die Grundsteinlegung des Tempels ist hier dann auf Grund von Esra V, 16 in chronistischer Weise dargestellt, und vv. 12—13 sind aus Haggai II, 3 entnommen. Esra IV, 1—5 ist, als rein chronistisch unhistorisch. Der dort mitgeteilte Bericht ist nach manchen Exegeten historisch zulässig, nach anderen Forschern[3]) aber absolut undenkbar. Esra IV, 8—23 hat der Chronist irrthümlich auf den Tempelbau bezogen und deshalb statt in seinen richtigen Zusammenhang zwischen Esra X und Neh. I in die Zeit vor Darius Hystaspis verlegt, wobei er natürlich eine crasse Unkenntniss der persischen Geschichte zu Tage gefördert hat. Esra IV, 24 ist eine Zuthat des Chronisten um, wie die Exegeten meinen, einen Uebergang von Cap. IV zu Cap. V. herzustellen, oder um, wie Kuenen (Einleitung ins A. T. 1892) glaubt, anzudeuten, wie er diesen Briefwechsel verstanden haben will. Esra V, 1—3 (nach Einigen 1—6) VI, 1—2. 14—22 sind Ergänzungen des Chronisten. In Vers 14 hat er Artaxerxes im Gegensatz zu IV, 17—23 zu den Gönnern des Tempelbaues gezählt. Auch hat er ihn hier, im Widerspruch mit IV, 24—V, 1, als den Nachfolger des Darius Hystaspis bezeichnet. In Esra VII—X hat der Chronist die dürftigen Esramemoiren ergänzt, erweitert, umgearbeitet und tendenziös ausgeschmückt. Nach Einigen sind sogar die Edicte der persischen Könige freie Fiction des Chronisten.

Esra X hat er ohne Abschluss gelassen. Die weiteren Folgen von Esra's Vorgehen gegen die Mischehen und der Opposition in X, 15, wie auch Esra's weitere Thätigkeit in Jerusalem, den Beginn des Mauerbaues und die erfolgte Einstellung desselben, hat der Chronist nicht erwähnen wollen.

[1]) Entstehung d. Judent., 1896, 75. Geschichte des Altertums III, 1901, 190.

[2]) R. E. P. T. Band V zu Esra und Nehemia 1899.

[3]) Wie z. B. Marquard (Fundamente 1895) und Meyer, Entstehung 124 und Geschichte des Alt. III, 190.

In Nehemia c. I—VII hat dann der Chronist Nehemia's Memoiren mitgeteilt. Nach einigen Exegeten sind auch in diesen Memoiren chronistische Zuthaten nachweisbar. Winckler z. B. (Forschungen III. 2 I 1901) unterscheidet auch in diesen Memoiren ältere und jüngere Quellen. Die von Neh. mitgeteilte Liste der ersten Expedition unter Kyros (VII, 6—XII, 11.) hat er durch die Cap. VIII—X. auseinandergerissen. Die wichtigste Mittheilung Nehemia's, die Massregel bezüglich der Bevölkerung Jerusalems, die Nehem. in VII, 5 einleitet, hat er ganz weggelassen. Der Inhalt von Cap. XI—XII, ist, mit Ausnahme des in XII mitgeteilten Ich-Stückes, eine Zusammenstoppelung chronistischer Levitenlisten von nur geringem — nach Meyer sogar von gar keinem — historischen Werthe. In Nehemia XIII, 1—6 lässt endlich der Chronist Nehemia mit einem Fusse im zwanzigsten und mit dem anderen im 32. Regierungsjahre des Artaxerxes stehen. Ausserdem begeht er noch viele andere Ungereimtheiten und lässt sich noch eine Anzahl anderer Widersprüche zu Schulden kommen. Neben den hier skizzirten allgemeinen Ansichten sind im Einzelnen noch Sondermeinungen dieses und jenes Exegeten hervorzuheben. Marquard z. B. hält (a. a. O.) Neh. c. VIII—X. für einen Theil der Esramemoiren, worin er übrigens mit Stade und Cornill übereinstimmt — und meint, diese drei Capitel bildeten die unmittelbare Fortsetzung von Esra c. X. Ferner reconstruirt er die ursprüngliche Reihenfolge bei Nehemia folgendermassen: Neh. I—VII, 3; XII, 27—45; VII, 4—67; XI, 1—24; XII, 12—21; XIII. Die Stellen XI, 25—36; XII, 1—11. 22—26 hält er für spätere Zusätze.

Grünhut (Einleitung zu Esra und Neh., Jerusalem, 1898) theilt das Buch Esra in 3 Theile ein: 1) Esra I—IV, 5. 2) Esra IV, 5—VI, 23. 3) Esra c. VII—X. Die ersten beiden Theile seien von Esra selbst. Der dritte dagegen sei von Nehemia, und zwar grösstentheils nach Aufzeichnungen Esra's verfasst. Die Zusammenstellung des Buches Neh. denkt sich Grünhut wie folgt: Neh. c. I—VII, 4 stammt aus den Memoiren Nehemia's. C. VIII—X. aus den Memoiren Esra's. C. XI. sei eine Fortsetzung der Liste von Esra c. II. und gehöre eigentlich dorthin. C. XII, 1—9. 12—47; XIII, 1—4 sei den Esra-Memoiren entnommen. C. XII, 10—11 und XIII, 5—31 gehören den Memoiren Nehemia's an. Neh. XIII, 1 endlich hält er für eine directe Fortsetzung von Neh. IX, 3.

Kosters (Die Wiederherstellung Israels 1895) stellt die chronologische Reihenfolge der Bücher Esra und Nehemia in folgender Weise dar: Nehemia I, 1—VII 5; XI, 3—36; XII, 1—26; XI, 1—2; XII, 27—43. 44—47; XIII, 4—31. Esra VII—X; Neh. IX—X; XIII, 1—3; VII, 6—VIII, 18. Alles andere lässt er vom historischen Standpunkt aus überhaupt unberücksichtigt.

Bertholet (in Marti's Bibelkommentar 1902) meint, Esra I., III., IV, 1—5, V, 1—3, VI, 16—22, VII, 1—10, VIII, 35 ff stamme vom Chronisten, und Nehemia XI, 25—36, XII, 1—7. 8. 10. 12—26 sei dem in XII, 23 genannten Geschichtswerke entnommen. Nehemia XII, 27—30. 33—36, 41—43. 44—47 gehöre den Memoiren Nehemia's, und Esra VII, 27—VIII, 34. IX, 1—15 den Memoiren Esra's an. Woher c. XIII, 3—4 stamme, bleibt ihm räthselhaft. Esra IV. 6—26 ist nach seiner Meinung ein nachchronistisches Einschiebsel. Esra VI, 13—16 gehört der primären Quellenbearbeitung an, ebenso auch 3—7a, nicht aber 1—2 und 17—18, obgleich diese ebenfalls aramäisch geschrieben sind. VII. 11 endlich gehöre merkwürdiger Weise weder dem Chronisten noch Esra selbst an.

Die sonstigen in einzelnen Partien noch abweichenden Meinungen auseinanderzusetzen, erübrigt sich. Sie werden gelegentlich Erwähnung finden.

Suchen wir nun die übereinstimmenden Gesichtspunkte festzustellen, von denen alle bisher genannten Darstellungen ausgehen, so finden wir, dass alle gemeinsam folgende Annahmen zur Voraussetzung haben:

I. Die beiden Bücher Esra und Nehemia sind von einem und demselben Verfasser in die gegenwärtige Fassung gebracht worden, und sämmtliche Partieen in beiden Büchern, die nicht zu den aramäischen Documenten oder zu den Ich-Stücken gehören, sind von einem und demselben Verfasser ergänzend eingeschoben worden.

II. Der Verfasser der beiden Bücher hat kein weiteres Material als: a) die aramäischen Documente mit etwaigen aramäischen Umrahmungen, b) die Memoiren Esra's und Nehemia's und c) einige Priesternamenverzeichnisse, die er dem in Neh. XII, 23 genannten Buche der Chronik entnommen hat, besessen. Was also in diesen genannten drei Quellen nicht enthalten ist, ist als reine chronistische Fiction anzusehen.

Sehen wir nunmehr zu, ob eine gewissenhafte Textprüfung diese beiden Voraussetzungen für zulässig halten kann.

1. Esra c. I.

I. Es ist ganz undenkbar, dass der Verfasser von Esra c. I., der zweifellos einerseits darauf ausging, die Gunst und Hochherzigkeit des Kyros nach Möglichkeit hervorzuheben, und andererseits danach trachtete, die Opferwilligkeit der Juden selbst hinsichtlich der reichlichen Spenden, die sie diesem Unternehmen entgegenbrachten, in das rechte Licht zu setzen, das Kyrosedict in VI, 3—5 gekannt und nichtsdestoweniger das für ihn allerwichtigste Moment daraus, nämlich die Hergabe der Kosten für den Tempelbau aus dem königlichen Schatze (VI. 4), ganz unerwähnt gelassen haben sollte, während er doch die sonstigen Spenden für den Tempelbau gar nicht genug loben und rühmen kann (I, 4. 6. II, 68. 69).

II. Wenn er schon aus blosser Liebe zum Tempel und zum Cultus sich bemüht, die Tempelgeräthe im Einzelnen aufzuzählen (I, 9—11), um wie viel lebhafter hätte der von Kyros selbst entworfene Bauplan des Tempels (VI, 3—4) sein Interesse erregen müssen.

III. Er hätte ferner sicherlich dasselbe Kyrosedict (VI, 3—5), wenn es ihm bekannt gewesen wäre, in Cap. I. (gemäss Esra IV., V., VI.) citiert und in derselben Weise ergänzt. Und wenngleich das genannte Edict eigentlich in Esra c. VI. am Platze ist, so hätte ihn doch nichts abhalten dürfen, dasselbe auch an einer anderen nöthigen Stelle einzuschalten. Hat er bekanntlich doch auch die grosse Karavanenliste unbedenklich zweimal mitgeteilt (Esra II = Neh. VII).

IV. Für viele Forscher (Vgl. Meyer, Gesch. d. Alt. 1901, 185) bleibt es ein unaufgeklärtes Räthsel, woher der Verfasser den gut persischen Namen „Mithredath“ (I., 8) hatte.

V. Bei freier Combination des Berichtes wäre eine Unvollständigkeit, wie sie Esra I. aufweist, ganz undenkbar. Kein Datum des Auszuges, keinen Bericht über die Schicksale der Expedition während der langen Reise, keine Angabe über ihre Ankunft in Palästina finden wir da. Alles dies aber hätte der Chronist nach dem Muster von Esra VII, 9 doch mit der grössten Leichtigkeit fertig bringen können.

VI. Wie ist es endlich zu erklären, dass die Worte, die der Chronist in der griechischen Zeit dem Kyros in den

Mund legt, mit den wirklichen Angaben, Titulaturen, Redewendungen des Kyros, auf seinen Inschriften, — wie wir dies später kennen lernen werden, — so auffällig übereinstimmen?

2. Esra II.

VII. Die Authenticität der hier mitgetheilten Liste ist, — ausser von Graetz, Kosters, Guthe und Siegfried, die dieselbe in der Zeit Nehemia's verlegen und von Wellhausen, der sie für ganz unecht erklärt, — von allen Exegeten[1]) anerkannt worden. Nur soll diese Liste nach der Ansicht sämmtlicher Exegeten von Neh. VII. hierher übertragen worden sein. Bei dieser Annahme stösst man auf eine ganze Reihe von Schwierigkeiten: Die ursprüngliche Liste kann nämlich den Schlusssatz nicht so gehabt haben, wie ihn Neh. VII, 73b jetzt darbietet. Denn 1. ist dieser Satz eine einfache Wiederholung von 73a was bei einer originellen Form der ursprünglichen Liste ein reiner Unsinn wäre. 2. weist dieser Satz auch sonst — ganz abgesehen von der überflüssigen Wiederholung — gar nicht das Gepräge eines Schlusssatzes auf. Man braucht ihn nur nur einen Moment näher anzusehen, um sich davon zu überzeugen. Und in der That geben alle Exegeten zu, dass er ursprünglich nicht am Schlusse dieser Liste gestanden habe. Er müsste dann vielmehr als eine Einleitung zu Neh. VIII angesehen werden. Da aber drängen sich sogleich die Fragen auf: Welchen Sinn hatte es, 100 Jahre nach der ersten Rückkehr zu berichten, dass Israel schon in seinen Städten wohnte? Wo in aller Welt sollten sie denn auch sonst gewohnt haben?

Hingegen steht der Satz an derjenigen Stelle, an welche er nach der Ansicht der Exegeten erst später versetzt worden sein soll, durchaus an dem Orte, an dem wir ihn erwarten, und giebt daselbst einen vorzüglichen Sinn; denn da in Esra III. ff von einer Handlung die Rede ist, welche die Zurückgekehrten sofort nach ihrer Ankunft in Palästina vollführt haben, muss chronologisch genau vorausgeschickt werden, dass beim Herannahen des

[1]) Vergl. Stade, Gesch. d. V. I., 98. Smend, Die Listen, 73. Meyer Entstehung, 193. Ley, Deutero Jesaja, 1893, 15. Sellin, Studien II, 1901, 106. Bertholet (Marti 1902) zur Stelle u. n. v. A.

siebenten Monats, in welchem eben diese Handlung vollführt wurde, die Exulanten bereits an Ort und Stelle waren.

VIII. Es ist vielen Exegeten aufgefallen, dass ein und derselbe Verfasser in demselben Buche eine so grosse Liste zweimal gegeben habe, während er doch durch blosses Verweisen auf die erste Wiedergabe seiner Pflicht hätte genügen können. Ich möchte jedoch meinen, dass gerade die Thatsache der Wiederholung allein schon einen unvoreingenommenen Beurtheiler hätte veranlassen müssen, zwei verschiedene Verfasser für die beiden Darstellungen anzunehmen.

3. Esra III.

IX. Zu den Beweisen für die Ungeschichtlichkeit von Esra III. zählen viele Exegeten auch den Widerspruch zwischen Esra III 4 und Neh VIII 17. Nach letzterem Berichte habe seit den Tagen Josuas, des Nachfolgers Moses, keine Succothfeier stattgefunden, während nach dem ersten das Succothfest unter Serubabel gefeiert wurde. Sollte wirklich ein und derselbe Verfasser zwei einander scheinbar so crass widersprechende Berichte in ein und dasselbe Werk, ohne den Widerspruch zu merken, hineingearbeitet haben?

4. Esra IV.

X. Absolut unbegreiflich wäre es, wie der Chronist, der doch bekanntlich seine Ergänzungen zu Esra und Neh. ohne Quellen hergestellt haben soll, ein halbes Jahrtausend nach Assarhaddon zu dem von diesem Könige handelnden Bericht (IV, 2), den Schrader zuerst 1867 auf Grund von II. Reg., XVII, 24 bestritten hat, später aber auf Grund keilinschriftlicher Berichte, sich genöthigt sah, als authentisch anzuerkennen (K. A. T. 373) gekommen sein sollte. Auch Bertholet zur Stelle sagt: „Ein Zug wie die Nennung Assarhaddons dürfte auch zeigen, dass wir hier mehr als reine Erfindung des Chronisten vor uns haben".

Hinsichtlich der Berichte in Esra IV, 6—23, gehen die Ansichten sehr auseinander. Die Einen, wie Graetz, Wellhausen, Kosters und Marqard, halten diesen Briefwechsel für eine chronistische Erfindung. Andere, wie König (in seiner Einl. z. A. T.) und Bertholet (z. St.) huldigen der alten Anschauung von Ewald, Hitzig, Nägelsbach, Vatke und Rosenzweig, wonach in Artachšašta und Achašveroš nur andere Namen für Kambyses und

Smerdes zu erblicken seien. Nur darin weichen die neuern Gelehrten von den ältern ab, dass König diesen Briefwechsel für ein nachchronistisches Einschiebsel ansieht, und dass Bertholet eingesteht, dass die guten alten Zeiten, in denen man mit den Namen der altpersischen Könige Tauschhandel treiben konnte, bereits vorüber waren, und dass daher seiner Meinung auch Artachšašta und Achašveroš typische Bezeichnungen für alle persischen Könige waren oder wenigstens vom Chronisten dafür gehalten worden sind. Seisenberger (bei Schäfer B. C. 1901) dagegen meint, dass unter Achašveros und Artachšašta in Vers 6—7 zwar die Könige, die wirklich diesen Namen trugen, gemeint seien, dass aber Artachšašta in 8—23. eine Verschreibung für Kyros sei. Der Verfasser, meint Seisenberger, habe zu der Hinderungsgeschichte von Vers 4—5 noch einige Parallelen aus späteren Zeiten anführen wollen (V. 6—7) und kehre mit Vers 8, Vers 5 fortsetzend, zu der Bauhinderung unter Kyros wieder zurück, wobei irrthümlicher Weise der Name Artachšašta von Vers 7 mit nach 8—23 hinübergezogen worden sei. Dieser Annahme entspricht auch die Behauptung Wincklers (in Forschungen II. 2, 1899, S. 210 III. 1, 1901 S. 27 KAT[3] 1902, S. 170), der auch Sellin (Stud. II, 1901, S. 17) folgt, wonach sowohl unter Achašveroš, als auch unter Artachšašta (in 6—23) Kambyses zu verstehen sei. Da nämlich der Name dieses Königs den chronistischen Zeiten nicht mehr bekannt gewesen sei, so habe man statt Kambyses verschiedene andere Namen eingesetzt.

Grünhut (Einl. 1898) endlich will in Achašveroš (V. 6), Darius Hystaspis und in Artachšašta (V. 7—23) Xerxes erblicken und nimmt an, dass der Tempelbau während der Regierungszeit dieser beiden Könige unterbrochen war und erst unter Artaxerxes vollendet worden ist.

All die genannten Ansichten stimmen darin überein, dass IV, 6—23 sich an seinem richtigen Platz befindet, und dass hier wirklich die Ereignisse der Zeit zwischen dem Beginne und Vollendung des Tempelbaues berichtet werden.

Dass nun in den ganzen Briefwechsel von 8—23 kein Wort vom Tempelbau zu finden ist, haben zwar alle diese Gelehrten wohl gewusst. Sie suchten aber das Fehlen der Erwähnung auf verschiedene Weise zu rechtfertigen. Einige glaubten auf Grund der Darstellung voraussetzen zu dürfen, dass auch unter Kyros ein Stadtmauerbau statt-

gefunden habe. Dass ein solches Hineindeuten in einen Text alles eher als wissenschaftlich ist, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Nicht minder wunderlich ist Sellins und Grünhuts Behauptung, dass „אשיה" (IV 12) auf Tempelbau bezogen werden müsse, weil das in V 16 auch der Fall sei. „אַשְׁיָה" bedeutet aber weder „Tempel" noch „Mauer", sondern einfach „Fundament" geich dem hebräischen „יאשיש" Jes. XVI, 7. „אשיה" Jer. L, 15. und dem keilinschrittlichen אוש-שו Nimrod 14, 17 u. s. w. Dieselbe Bedeutung hat dieses Wörtchen auch im Syrischen[1]). Besonders Grünhut a. a. O. will eine ganz überraschende Entdeckung gemacht haben, die seiner Ansicht nach alle neuen exegetischen Behauptungen über Esra IV, 8—23. ad absurdum führen muss. Er hat nämlich in einem mittelalterischen Esra-Commentar, der angeblich von dem bekannten arabischen Bibelübersetzer, dem Gaon R. Saadja, herrühren soll, gefunden, dass derselbe dieses Wörtchen ebenfalls auf den Tempelbau bezieht. Diese Entdeckung hat Herrn Grünhut offenbar mit ganz besonderer Genugthuung erfüllt, da er schon in der Vorrede, seine Leser auf diese grosse Ueberraschung aufmerksam macht. Allein abgesehen davon, dass nach der übereinstimmenden Meinung aller Sachverständigen der betreffende Commentar gar nicht von dem berühmten Gaon verfasst ist, kann doch unmöglich die blosse Autorität eines berühmten Namens uns veranlassen, einem bekannten aramäischen Werke eine Bedeutung unterzuschieben, die ihm nicht zukommt. Dazu kommt, dass der Autor, der diese Auffassung vertritt, gar keinen Vorstellung hatte von den chronologischen Schwierigkeiten die sich erheben, wenn wir seiner Meinung folgen.

XI. Sieht man aber auch von den chronologischen und etymologischen Unmöglichkeiten, welche die genannte Auffassung von Esra IV, 6—23 mit sich bringt, ab, so gibt es auch zahlreiche andere Momente, die diese Interpretetion unzulässig machen.

Nämlich: 1. Wie wäre es denkbar, das der Prophet Haggai den Vorwurf über die Vernachlässigung des Tempelbaues hätte erheben und die Hungersnoth als eine wohlverdiente Strafe des Himmels für diese Saumseligkeit hätte bezeichnen können, wenn doch schon vorher der Tempelbau auf Befehl des Königs verboten worden wäre?

[1]) Levy, chald. Wörterb. und Marti, Biblisch aramäische Gram.

2. Noch weniger erklärbar aber wäre es, dass die Juden auf den Vorwurf des Propheten hin trotz des ausdrücklichen landesherrlichen Verbotes den Tempelbau sofort wieder sollten in Angriff genommen haben (Haggai I.—II.).

3. Die Mittheilung im Vers 6 bezieht sich gegenüber dem vorhergenannten Darius, zweifellos auf ein zeitlich später eingetretenes Ereigniss. (Oettli in Strak-Zöckler's Bibel-Com.) Es kann demnach unter dem v. 7. genannten Artachšašta ganz gewiss nicht ein vor Darius regierender Herrscher verstanden werden.

Steht nunmehr fest, dass die Briefe im Esra IV, 6—23 sich auf das Verbot des Stadtmauerbaues beziehen, so werden hierdurch die Ansichten, die IV, 6—23 in einen anderen Zusammenhang bringen, selbstverständlich durchaus hinfällig.

XII. Viele Exegeten, wie Keil, Bertheau, Oettli, Schulze, Riehm, Kaulen, Schenz, Rupprecht, Nikel behaupten, Esra IV, 6—23 sei nur als eine längere Parenthese anzusehen, die darum zwischen Vers 5 und 24 eingeschaltet wurde, weil hier ebenfalls wie in Vers 5 von feindlichen Hindernissen berichtet werde, während die eigentliche Erzählung, die der Verfasser hinter Vers 5 unterbrochen habe, mit Vers 24 wieder aufgenommen werde. Wenn nun den genannten Exegeten dieser Annahme wegen apologetische Voreingenommenheit zum Vorwurf gemacht wird, so haben sie selbst dazu Anlass gegeben. Und in der That muss man sich wundern, wie eine so unmögliche Exegese für die richtige gehalten werden konnte. Mit vollem Recht sagt Kuenen: „deutlicher konnte es der Verfasser gar nicht zeigen, dass er die Ereignisse von 6—23 auf die Zeit vor Darius bezieht, als durch Vers 24 der die eigentliche Ueberbrückung bildet".

XIII. Schliesslich noch ein Wort über Ed. Meyer's Auffassung der Stelle Esra IV 6—23. Er sagt (Entstehung 14): „Eine kaum fassbare Flüchtigkeit ist es freilich doch, dass der Chronist in VI, 14. den Artaxerxes nennt, obwohl dieser nach seiner Erzählung die Fortführung des Baues gerade verboten hat. Man sieht auch hier, wie gedankenlos der Mann gearbeitet hat". Dieser Ansicht folgt beiläufig die Mehrzahl der neuesten Forscher wie Kuenen, Driver, Marquard, Siegfried, Bertholet u. A. Wohl gemerkt also! Derselbe Verfasser, welchem derselbe Meyer einige Zeilen vorher, das

Zeugniss ausstellt, „dass ihm wie dem Verfasser des Danielbuches das Aramäische ebenso geläufig wie das Hebräische war", so dass seine aramäischen Ergänzungen vom Stile der Documente sich gar nicht unterscheiden, soll eine aramäische Urkunde, welche vom Anfang bis zum Ende nur von Mauerbau handelt, so missverstanden haben, dass er sie auf den Tempelbau, von dem nicht die leiseste Spur darin zu finden ist, bezogen und sie darum zwischen Tempelbaudocumente eingeschoben habe!

XIV. Aber dieses alles genügt noch nicht. Derselbe Verfasser, der den Artaxerxes hier als den Hinderer des Tempelbaues hinstellt, soll in seiner Ergäzung zu dem Tempelbauberichte (IV, 14) denselben Artaxerxes preisend zu denjenigen gezählt haben, die den Tempelbau wohlwollend befördert haben. Ist das nicht wunderbar?

XV. Und noch merkwürdiger. In demselben Lobspruche weiss der Verfasser ganz genau, dass Artaxerxes nach Darius regierte, obgleich er denselben König in demselben Cap IV in die Zeit vor Darius verlegt hatte. Wie kann man einem ernsthaften Schriftsteller, dem man doch soeben die verschlungensten Combinationen zugetraut hat, eine derartige Kopflosigkeit aufzureden wagen?

5. Esra VI.

XVI. Nach der oben (S 97 ff) gegebene Darstellung über die Composition unserer Bücher bleibt es ganz unerklärlich was den Chronisten veranlasst haben könnte, den kurzen Zusatz (VI, 14—22.) in zwei Sprachen, u. zw. 14—18 aramäisch und 19—22 hebräisch abzufassen.

6. Esra IX—X.

XVII. Man begreift durchaus nicht, weshalb der Chronist die hier enthaltenen Berichte über das Vorgehen Esra's gegen die Mischehen, die nach der übereinstimmenden Ansicht fast aller Exegeten den Memoiren Esra's entnommen, also ursprünglich Ich-Stücke sind, in die dritte Person umgesetzt haben sollte.

XVIII. Aus welchem Grunde sollte ferner der Chronist die Berichte über die Hindernisse des Mauerbaues zwischen Esra X und Neh I fortgelassen haben, da er sich doch sonst nicht scheute, ähnliche Hinderungsberichte ausser in Esra

IV auch noch in Neh. I, 3—4; II, 13. 17. 19—20; III, 33—38; IV, 1—17; VI, 1—14 stehen zu lassen?

XIX. Warum sah sich weiter der Chronist genöthigt die Liste der Karawane VII, 6—73; XI, 1—XII, 9 durch die capp. VIII—X auseinander zu reissen? Hätte er doch die mittleren 3 Capp. ebenso gut hinter die ganze Liste stellen können.

XX. Nach Meyer und Anderen, welche die Fortsetzung der Liste in Neh. XI für eine freie, historisch wertlose Combination des Chronisten ansehen, ist es unverständlich, warum der Chronist diese Ausschmückung der Expedition nicht in sein Hauptmachwerk über die erste Expedition, nämlich in Esra c. I—IV gesetzt habe?

XXI. Was konnte dem Chronisten daran gelegen sein, die weiteren Berichte, über die von Neh. VII, 4. 5 in Angriff genommene Massregel bezüglich der Vermehrung der Bevölkerung Jerusalems, zu unterdrücken? Er hätte ja, wenn er davon nichts berichten wollte, auch die Einleitung dazu in Neh, VII, 4. 5 einfach weglassen können und müssen.

Angesichts dieser grossen Fülle von Unmöglichkeiten bleibt uns nichts übrig, als die bisherigen Versuche, über die Composition unserer Bücher Klarheit zu verschaffen, fallen zu lassen. Vielleicht gelingt es jedoch einer neuen Untersuchung, auf Grund einer unbefangenen Prüfung des Textes zu einem gesicherten Ergebniss zu gelangen.

Durch die bisherigen Auseinandersetzungen sind jedoch nicht nur die oben (Seite 100) dargelegten Grundlagen der gangbaren Darstellungen erschüttert worden. Es wird vielmehr auch die allgemeine Annahme von der Identität des Verfassers unserer Bücher mit dem Verfasser der Chronik, nicht mehr aufrecht erhalten werden können. Denn wenn die beiden Bücher Esra und Neh. in ihrer Fassung, in der sie uns heute vorliegen, selber nicht das Werk eines einzigen Verfassers sind, so kann selbstverständlich der Chronist nicht der Verfasser beider Bücher, sondern höchstens eines Theiles derselben, sein. Welcher Theil nun den Chronisten zum Verfasser hat, können wir erst dann erfahren, wenn wir über das Wesen und den Charakter der einzelnen Theile zur Klarheit gelangt sind. Es gilt demnach, im Folgenden zunächst unsere eigene Meinung über die Entstehung beider Bücher zu skizzieren und zu begründen.

II. Die Quellenschriften der Bücher Esra und Nehemia.

Die Bücher Esra und Neh., wie sie uns heute vorliegen, bestehen aus drei verschiedenen Büchern oder Quellenschriften, die aus verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Verfassern herrühren.

A. Die erste Quelle, welche auch die älteste ist, sehen wir heute in Esra IV, 24—VI, 18. Dass diesem Buche der Anfang fehlt, gewahrt man auf dem ersten Blick. Die Ursache seiner Unvollständigkeit werden wir später kennen lernen. Ursprünglich berichtete das Buch auch von der Rückkehr unter Kyros und den späteren Ereignissen, jedenfalls aber nur in ganz kurzen Umrissen. Die Zeit seiner Abfassung fällt in die ersten Jahre nach der Ankunft Esra's in Jerusalem. Da nun die eigentliche Anordnung und Regelung des Cultus und der Tempelangelegenheiten erst durch die Hochherzigkeit Artachšaštaš gegenüber Esra zustande gekommen ist (VII, 11—26), so ist es begreiflich, dass der Verf. beim Ausdruck seiner Befriedigung über das Gedeihen des Tempels, auch des dem Tempel und seinem Cultus sehr freundlich gesinnten Artachšašta rühmend gedenkt. Die Ereignisse von IV 6—23 lagen damals noch in der Zukunft und konnten daher von ihm noch nicht erwähnt werden.

Charakteristisch für das Büchlein ist der Umstand, dass sein Inhalt fast nur aus gesammelten Urkunden bestanden hat. Was darin ausserdem noch berichtet wurde, war sehr dürftig und beschränkte sich auf kurze Notizen. Es ist darum sehr wahrscheinlich, dass der Bericht über die Rückkehr unter Kyros, der den Anfang des Büchleins bildete, auch nur in einigen knappen Notizen bestanden haben wird. Da ferner das Büchlein aus der Zeit nach der Ankunft Esra's stammt, so mag es am Schlusse wohl auch noch einige Aufzeichnungen über die Ankunft Esra's in Jerusalem enthalten haben. Diese letzteren sind aber später aus einem Grunde, den wir noch kennen lernen werden, ebenso wie der Anfang der Darstellung fortgelassen worden.

B. Das zweite Buch ist ein Werk des Chronisten. Hierzu gehört Esra I—IV, 23. Dieses Büchlein ist zwar viel jünger als das soeben genannte aramäische. Trotzdem aber war letzteres dem Chronisten absolut unbekannt. Derartige

Beobachtungen sind in allen Litteraturen und auch in den Untersuchungen über die Entstehungsgeschichte biblischer Bücher alltäglich zu machen. Auch liegt die Annahme nahe, dass das aramäische geschriebene Büchlein ausserhalb Palästinas verfasst sein konnte und daher dem im heiligen Lande arbeitende Chronisten unbekannt geblieben sein mag.

Charakteristisch für das Büchlein ist das Bestreben, ältere Begebenheiten auf Grund volksthümlicher Ueberlieferungen und Aufzeichnungen, über deren historischen Werth später gehandelt werden soll, in leicht verständlichem, volksthümlichem Tone darzustelllen. Dass dieses Werkchen ursprünglich eine selbstständige Schrift nicht gewesen ist, sondern den Schluss der Chronik gebildet hat, beweist das Waw copulativum, mit welchem das erste Wort (ובשנת) beginnt, auf das Entschiedenste. Der volksthümliche Charakter der geschichtlichen Materialien, mit denen der Verfasser arbeitete, zeigt sich auch darin, dass, während ihm hier Urkunden unbekannt waren, die in den Kreisen der höheren jüdischen Behörden vorhanden waren, — so z B. die Edicte der Könige Kyros und Darius — ihm diejenige königliche Korrespondenz zugänglich war, die sich nicht in den Kreisen der jüdischen, sondern in denen der samaritanischen Vornehmen befunden hat. Wahrscheinlich waren es mit Samaritanern befreundete jüdische Kreise, welche die Bekanntschaft mit derartigen Documenten den jüdischen Volkskreisen vermittelten. Daraus erklärt sich, wie der Chronist zu dem Briefwechsel in c. IV, 6—23 gekommen sein mag. Dass auch die Liste in Esra II u. Neh. VII zu den Documenten gehörte, die seit der Zeit der Rückkehr unter Kyros besonders in den Kreisen des Volkes bekannt waren, beweist die Bemerkung Neh. VII, 5 aufs Deutlichste. Denn welchen Nutzen auch immer Neh. aus dieser alten Liste hat ziehen wollen, — sei es, dass er, wie Graetz meint, damit die Reinheit der Abstammung derjenigen Familien, mit denen er Jerusalems Bevölkerung verstärken wollte, habe beweisen wollen, oder dass er, wie Andere meinen, nur das Verhältniss der gegenwärtigen Bevölkerung zu derjenigen der Tage Serubabels habe feststellen wollen — so hätte es für alle diese Zwecke einfach genügt, die Liste durchzulesen und die nöthigen Consequenzen daraus zu ziehen. Dass er es aber für nöthig gehalten hat, die endlose Liste wörtlich in seine Memoiren aufzunehmen, beweist

Chronik wurden die ersten paar Sätze, die den Kyroserlass enthalten, belassen, um nicht die Chronik mit unglücklichen Ereignissen[1]) schliessen zu lassen. Der abrupte Schluss der Chronik der ganz sinnlos ist und daher vielen Exegeten ganz unbegreiflich vorkam, bestätigt dies auf das Deutlichste; denn man wollte die Chronik als das letzte Buch der Bibel nicht bloss mit erfreulichen Berichten, sondern auch mit einem ermuthigenden Worte ויעל abschliessen.

Diese Zusammenfassung der nachexilischen Schriften und die Anreihung derselben an die vorexilischen hatte zur Folge, dass jetzt die nachexilische Geschichtssammlung im Canon vor die Chronik zu stehen kam. Man ist also nicht genöthigt, mit Evald anzunehmen, dass die Chronik zuerst einer Aufnahme in den Canon nicht gewürdigt und erst hinterher in denselben aufgenommen worden sei. Ebenso werden durch unsere Annahme andere Aufstellungen überflüssig, wie z. B. diejenige König's und Nägelsbach's, die jede Identification des Chronisten mit dem Verfasser unserer Bücher in Abrede stellen, oder diejenige Zöckler's, der die Bücher Esra und Neh. für älter als die Chronik halten möchte.

Bei der Zusammenstellung der drei Quellenschriften kam natürlich das älteste aramäische Büchlein in die zweite Linie zu stehen, und zwar darum, weil es eine spätere Zeit als das chronistische behandelt, welches wir oben dem Alter nach als das zweite bezeichnet haben.

Aber auch noch ein Anderes geschah selbstverständlich bei der Zusammenstellung. Wenn nämlich ein und dasselbe Ereigniss in den Quellenschriften mehrfach erzählt war, wurde der kürzere und unvollständigere Bericht bei Seite gelassen. Unter dieser Operation hatte natürlich das aramäische Büchlein am meisten zu leiden; denn diesem ist der Anfang, der von der Rückkehr unter Kyros erzählte, mit Rücksicht auf das chronistische Büchlein, und der Schluss, der von Esra's Ankunft erzählte, mit Rücksicht auf das dritte Büchlein weggeschnitten worden. Nur der letzte Vers seines Anfanges, nämlich Esra IV, 24, wurde trotz IV, 5 belassen, weil hier das einzige Document vorlag, in welchem das Datum der Wiederaufnahme des Baues שנת תרתין למלכות דריוש.

[1]) Vrgl. die Schlussbemerkungen zu Jesaias, Maleachi, den Klageliedern und Kohelet.

„das zweite Jahr der Regierung des Darius“ sich findet. Aber gerade das erste Wort dieses Verses zeigt schon, dass dieser Vers von anderswoher genommen ist und nicht ursprünglich auf Vers 23 gefolgt sein kann; denn ein Kenner der aramäischen Sprache wird ganz zweifellos zwei aufeinander folgende Sätze nicht mit בֵּאדַיִן eingeleitet haben. Diese Darstellung nöthigt uns aber auch zu der Annahme, dass die enge Verknüpfung zwischen Vers 24 und dem Vorangehenden, nicht bei der endgültigen Redaction der jetzt vorliegenden Bücher, als man die drei Quellenschriften noch in ihrer ursprünglichen Form kannte, entstanden sein kann. Denn die Unmöglichkeit einer Versetzung des Artachšašta-Briefwechsels ergab sich zunächst schon aus der chronistischen Darstellung, die zwischen der ersten und zweiten Grundsteinlegung ein Eingreifen des Artachšašta nicht kennt. Und zwar folgt das aus der Thatsache, dass sie die Artachšašta-Correspondenz erst am Schlusse, nämlich nach Darius hat, während die Unterbrechung des Tempelbaues, nach ihr schon unter Kyros (V, 5) eingetreten ist. Ferner besagte dies aber auch die aramäische Darstellung, die bei der Geschichte vom Tempelbau ein Eingreifen des Artachšašta in der Zeit vor Darius nicht kannte. Es unterliegt deshalb für uns keinem Zweifel, dass die Quellenschrift, die jetzt an zweiter Stelle steht, nämlich die aramäische, — es ist dies unser heutiges Capitel V. — ursprünglich mit Vers 24 begonnen hat. Als dann später das ursprüngliche Aussehen der Bestandteile dieser Bücher in Vergessenheit gerathen war, erschien es natürlich stilistisch sehr unbeholfen, mit בֵּאדַיִן „alsdann“ einen neuen Absatz einzuleiten, und so war es nun das Leichteste, diesen Satz als Schluss des Vorangehenden anzusehen. Das die heutige Capiteleintheilung sehr jungen Ursprungs ist, braucht in diesem Zusammenhange kaum hervorgehoben zu werden.

Nachdem wir nun aus schwerwiegenden Gründen die Annahme, dass die Bücher Esra und Nehemia das einheitliche Werk Eines Verfassers seien, aufgegeben haben und im Laufe der Untersuchung zu der Ueberzeugung gelangt sind, dass nur ein kleiner Theil des Buches Esra vom Chronisten herrühren könne, haben wir uns nur noch in Kürze mit denjenigen auseinanderzusetzen, die an der Meinung festhalten, dass beide Bücher in ihren ganzen Umfange vom Chronisten verfasst seien.

Die wesentlichen Momente, die die Identification der beiden Verfasser zur herrschenden Annahme machten, sind folgende: „Wo der Verfasser in Esra u. Neh. nicht ältere Quellen verarbeitet hat, ist Styl, Geist, Anschauungs- und Ausdrucksweise ganz die des Chronisten: der nämliche streng-gesetzliche, levitische Charakter, mit besonderer Bevorzugung des musikalisch-cultischen Momentes, die nämliche Freude an Verzeichnissen und grossen Zahlen, das nämliche an die Sprache der jüngeren Psalmen anklingende Colorit der Darstellung." (Cornill, Einl., 134). Was nun die Aehnlichkeit des Styles, des Geistes, der Ausdruckweise u. s. w., den Cornill hervorhebt, anbetrifft, so ist die Beweiskraft dieses Hinweises für uns eigentlich schon dadurch erschüttert, dass, wie wir gezeigt haben, sich der Chronist die in Neh. XII, 23 genannte Chronik, der die grössten Partieen in diesen Büchern gehören, so sehr zum Vorbilde genommen hat, dass er ihr nicht bloss Geist, Sprache und Tendenz entlehnt, sondern auch ganze lange Listen entnommen hat, so z. B. I. Chron. IX = Neh. XI und dergleichen Partieen aus Neh. XII in verschiedenen Stellen der Chr. Diese Parallelen sind nicht voneinander entlehnt, sondern entstammen offenbar nur einer gemeinsamen Quelle. Daher kommt es, dass die meisten Worte und Ausdrücke, die beiden Büchern als Eigenthümlichkeiten des Chronisten gelten, auch anderswo nachweisbar sind. So z. B.:

לכלות	Esra I, 1. = II Chron. XX, 34,	auch	Daniel XII, 7
העיר רוה	„ „ „ „ „ „	XXI, 16, „	Jer. LI, 11. Hag. I, 14
מנדנות	„ „ 6 „ „ „	XXI, 3, „	Gen. XXIV
מלכות	„ „ 1 sehr häufig in Ester, Daniel und Chr.		
רכוש	„ „ 4 „ „ „	Daniel und Genesis.	
התנדב	häufig in Esra und Chron., aber auch		Richt. V, 2. 9.
ככתוב	„ „ „ „ „ „ „		Neh. X, 34. 37 nichtchron.

Und die wenigen Worte, die sich sonst nicht nachweisen lassen, finden sich fast alle in der Partie des Buches Esra, die auch wir dem Chronisten zugewiesen haben (vgl. Driver 583). Ausser Esra I—III, wo die chronistische Phraseologie besonders scharf hervortritt, werden als chronistische Eingriffe nur noch folgende Stellen bezeichnet: Esra VI, 16—22; VII, 1—10; Neh. XII, 22—26; 43—47. Es sind dies solche Stellen, in denen die von Cornill charakterisir-

ten chronistischen Liebhabereien zum Ausdruck gebracht werden. Würden nun die angeführten, in den von uns als nichtchronistisch bezeichneten Theilen von Esra u. Neh. befindlichen Stellen wirklich diese chronistischen Eigenarten enthalten, so würden sie nur das beweisen, was wir bereits oben behauptet haben, dass nämlich auch der Chronist im Geiste der Tempelchronik, der diese Stellen, unserer Annahme nach, angehören, geschrieben hat. Aber das ist noch lange nicht der Fall. Denn wenn die obenangeführten Stellen von chronistischer Eigenart sein sollen, so müssen Stellen, wie Esra VIII, 15—19; 24—30. Neh. X, 30—40; XII, 33—36; 41—43 und auch Neh, VIII—IX und XIII ganz zweifellos ebenfalls als chronistisch bezeichnet werden, da in ihnen, wie nirgends anderswo, gerade der levitisch-priesterliche und cultische Charakter zu Tage tritt. Und doch sind alle diese Stellen noch nie als chronistisch angesehen worden! Geben ja auch Driver und Bertholet (590 und 42) zu, dass die Esramemoiren dem chronistischen Style sich sehr nähern. Und Driver sagt deshalb mit Recht, dass Esra, als Priester, der priesterlichen Terminologie angehörige Wörter in weit grösserem Umfange als Neh. zur Anwendung brachte. Auch Kuenen (Einl., 181) beweist eingehend, dass die meisten, dem Chronisten eigenen Ausdrücke, auch sonst in nicht chronistischen Stellen nachweisbar sind.

Ebenso macht Graf Baudissin (Einl. 1901, 280) auf viele Momente aufmerksam, die gegen die Identification der beiden Verfasser sprechen. So z. B. werden Sänger und Thorhüter in Esra und Neh. von den Leviten unterschieden, in der Chronik aber mit denselben identificiert. Ferner werden die Einkünfte der Priester hier anders bestimmt als in der Chronik. Endlich hat der Verfasser beider Bücher gern Documente verarbeitet, was der Chronist nie that.

Gegen die Identität der Verfasser spricht aber auch die Unvollständigkeit der Esragenealogie in Esra VII, im Verhältnis zu derjenigen der Chronik (I, 5). Ferner spricht auch Esra VI, 14—18 mit Entschiedenheit gegen die vielen Kennzeichen der chronistischen Eigenart in Esra und Neh.; denn dass die Ergänzungen 14—18 und 19—22 nicht alle beide vom Chronisten herrühren können, glauben wir auf das Entschiedenste behaupten zu müssen. Es wäre ja ganz

unbegreiflich, weshalb der Chronist eine so kurze Ergänzung in zwei verschiedenen Sprachen geschrieben haben sollte. Nun ist aber die primäre aramäische Ergänzung von ganz demselben chronistischen Geiste, wie die darauffolgende hebräische, getragen. Aus alledem ergiebt sich klar, dass der Nachweis chronistischer Spuren in Esra-Neh. als gelungen nicht angesehen werden kann. Wenn schliesslich König auf dem Umstand hinweist, dass die älteren Partieen, nämlich die aramäischen Documente und die Ich-Stücke, insofern ein besonderes Merkmal aufweisen, als die persischen Könige in ihnen entweder מלך בבל׳, oder einfach מלך, מלכא heissen, während in den sonstigen Theilen der König stets מלך פרס׳ genannt wird, so beweist dies doch nicht mehr, als dass diejenigen Theile, die stets מלך פרס׳ schreiben viel jünger sind als die anderen. Keineswegs aber darf daraus ohne Weiteres auf die Einheitlichkeit des Verfassers dieser Teile geschlossen werden, zumal der Ausdruck מלך פרס auch in Daniel sehr häufig ist (Dan, X, 1. 13. VI, 29 u. s. w.). Oder sollte man etwa aus der gemeinsamen ältern Form מלך בבל׳ (den keilinschriftlichen Documenten gemäss, ist dieser Titel der originellste) auf die Einheitlichkeit des Verfassers der Ich-Stücke und der aramäischen Documente schliessen dürfen? Ein anderes, unseres Erachtens, viel wichtigeres Moment hat bis jetzt sehr wenig Beachtung gefunden. Der Name Artachšašta wird in Esra IV, 7 a. b 8. 11. 23. VI, 14 durchgehends mit ש׳, von Esra VII bis Ende Neh. aber ausschliesslich mit ס׳ geschrieben (so z. B. VII, 1. 7. 11. 12. 21. Neh. II, 1. V, 14. XIII, 6). Dass dies nicht zufällig ist, wird kein Mensch in Abrede stellen. Wie verträgt sich das nun, mit der Annahme der Einheitlichkeit eines Verfassers für beide Bücher?

Sehr charakteristisch für die Versuche, den Verfasser unserer Bücher mit dem Chronisten zu identificiren, ist zu guter Letzt auch der Umstand, dass, während diese Annahme für viele Exegeten als eine ausgemachte Thatsache gilt, geadre König und Driver, die sich mit den Wortanalogieen am eingehendsten beschäftigt haben, von dieser Sicherheit gar nichts zu berichten wissen. Für Driver ist diese Identität nur wahrscheinlich. König gelangt sogar zu dem Ergebnis, dass in den beiden Büchern kein einziges Moment nachweisbar ist, welche diese Identität beweisen könnte. Er findet viel-

mehr darin, dass unsere Bücher im Kanon vor die Chronik zu stehen kommen, ein gewisses Uebergewicht für die Annahme der Nichtidentität beider Verfasser. Auch Nägelsbach (REPT. V zu Esra) bestreitet die Identität aufs Entschiedenste.

Wir haben unsererseits nur ein einziges Moment finden können, welches die Identität unseres Verfassers mit dem Chronisten, mit Evidenz beweisen könnte. Das ist das Waw copulativum am Beginne des Esrabuches „ובשנת", da wir sonst keine Analogie in der Bibel dafür haben, dass eine selbstständige Erzählung mit einem solchen Waw eingeleitet würde. Nägelsbach's Versuch diese Schwierigkeit hinwegzudisputieren, ist ein verfehlter. Für uns beweist dieses Wort vielmehr zwingend den ursprünglichen Zusammenhang mit der Chronik. Natürlich erfordert dies jedoch nur die Zuerkennung des ersten Theiles des Esrabuches an den Chronisten wie wir oben bereits dargelegt haben. Hiermit stimmt beiläufig auch die Thatsache überein, dass fast sämmtliche Wortanalogieen zwischen Esra, Neh. und der Chronik — soweit man auf dieses Verfahren überhaupt Gewicht legen kann — sich nur auf Esra I—III beschränken.

Was die Originalsprache der aramäischen Documente anbetrifft so hat schon Meyer (Entstehung, S. 14) nachgewiesen, dass die aramäische Sprache in der Zeit der Achämenidenherrschaft ebenso als Hof- und Kanzleisprache gebräuchlich war wie die Persische. Neuerdings will Feitelowitz (Arisches im A. T., 1901) nachweisen, dass die Originalsprache der Documente die persische gewesen sei. Für unsere historische Untersuchung ist dies ganz einerlei.

So wären denn, wenn unsere Aufstellung über die Entstehung der Bücher richtig ist, sämmtliche Schwierigkeiten, denen wir im Laufe dieser Untersuchung begegnet sind, beseitigt. Die Structur der beiden Bücher bleibt dann so bestehen, wie sie der biblische Text heute darbietet; die Berichte folgen regelrecht aufeinander, selbstverständlich soweit sie nicht von vornherein defect waren, da natürlich der Compilator wo seine Quellen versiegten, die Lücken offen lassen musste. Ueber den historischen Werth sämmtlicher Berichte und über denjenigen der Ergänzungen der verschiedenen Compilatoren soll nun in den folgenden Kapiteln im Einzelnen gehandelt werden.

(Forts. folgt.)

Die Vorlesungen Ad. Harnacks über das Wesen des Christenthums*).

Besprochen von **Dr. Jos. Eschelbacher.**

Ueber Judenthum und jüdische Religion hören wir sehr häufig Urtheile von Christen, über Christenthum und christliche Religion von Juden, und insbesondere von jüdischen Theologen, sehr selten. Der Gründe sind mancherlei: Das Christenthum ist selbst ein Stück Judenthum und aus ihm hervorgegangen. Den grössten Theil seiner heiligen Schriften bilden echt jüdische, die des sogenannten Alten Testaments, und auch die ihm eigenartigen Schriften des Neuen Testaments beschäftigen sich vielfach mit Deutungen und Erklärungen des Alten Testaments. Daraus ergab und ergibt sich für die christlichen Theologen stets die Nothwendigkeit, das Neue als das Bessere und Höhere, das Alte als das Niedrigere, Unvollkommnere darzustellen. Das Christenthum erkannte ferner in dem Judenthum und in dessen weiterem Bestande einen entschiedenen Widerspruch gegen seine wichtigsten Grundlehren und Anschauungen, und daraus ergab sich eine gegensätzliche und vielfach feindselige Stellung ihm und seinen Anhängern gegenüber.

Das Judenthum hat zu einer ähnlichen Stellungnahme dem Christenthum gegenüber keinerlei Veranlassung. Es hat sich bis auf die neueste Zeit geistig von ihm durchaus unabhängig erhalten und erkennt andererseits seinen Werth und seine Bedeutung als Weltreligion willig an. Es hat sich seinen Angriffen gegenüber stets auf die Abwehr beschränkt und konnte das auch innerhalb seines eigenen Kreises ruhig thun, weil die Glaubensunterschiede, selbst

*) Harnacks Vorlesungen haben zwar bereits im vorigen Jahrg. der MS. (S. 97—130) durch Herrn Rabbiner Dr. Bäck eine eingehende Besprechung, die sich namentlich auf die Art seiner Benützung jüdischer Quellen und auf seine Urtheile über das Judenthum bezog, gefunden. Aber das Buch ist eine so hervorragende Zeiterscheinung, dass eine weitere eingehende Kritik seiner Darlegungen, und zwar besonders seiner positiven Aufstellungen und seiner Anschauungen über das Christenthum, angemessen erscheint. Eine Beleuchtung derselben vom Standpunkte der jüdischen Wissenschaft aus, wird daher auch nach jener Abhandlung Bäck's, so wie nach den seither erschienenen Schriften von Schreiner (Die jüngsten Urtheile über das Judenthum) und F. Perles (Was wir von Harnack lernen können), den Lesern der MS. gewiss willkommen sein. D. Red.

für den einfachen, wenig unterrichteten Juden so augenfällig waren, dass ein weiteres Eingehen darauf nicht geboten war. Und der grosse Unterschied in den äusseren Machtverhältnissen, die schlimmen Folgen, welche ein unüberlegtes, oder auch nur offenes, Wort eines Juden über christliche Lehren und Gebräuche häufig für einen grossen Kreis der Glaubensgemeinschaft nach sich zog, machte scheue Zurückhaltung zu einer gebieterischen Nothwendigkeit.

Dieses Schweigen konnte in neuerer Zeit nicht mehr in dem früheren Umfange innegehalten werden. Die Erforschung der Ursprünge des Christenthums, die im 19. Jahrh. mit ganz besonderem Eifer und vielfach bedeutsamen Resultaten gepflegt wurde, zog auch mehrfach jüdische Gelehrte in ihren Kreis, welche insbesondere auf zahlreiche von den christlichen Gelehrten ignorirte oder unterschätzte jüdische Quellen hinwiesen, oder wie die Geschichtsschreiber Graetz und Geiger auch den Stifter des Christenthums im Rahmen seiner Zeit behandelten. Vielfache, nachweisbar irrige, Behauptungen über den Lehrinhalt des Judenthums und einzelne geschichtliche Strömungen, oder Persönlichkeiten desselben nöthigten zur Richtigstellung und zum weiteren Nachweise des hervorragenden Antheils, welchen das Judenthum hinsichtlich der religiösen, wie der Culturentwickelung der Menschheit für sich in Anspruch nehmen kann.

Ausser solchen wissenschaftlichen Antrieben, nöthigt aber auch ein praktisches, ja Lebensinteresse, zu einer eingehenderen Beschäftigung mit den hervorragenden Werken der christlichen Wissenschaft. Die Schwierigkeiten, welche den Juden im staatlichen Leben, wie in den gesellschaftlichen Verhältnissen, vielfach entgegentreten, beeinträchtigen Vielen die Werthschätzung des Judenthums selbst und machen sie für eine gläubige, oder wenigstens urtheilslose, Hinnahme glänzender und verherrlichender Darstellungen des Christenthums ganz besonders empfänglich.

Solche Erwägungen rechtfertigen wohl eine eingehende Besprechung der Vorlesungen des Professors Ad. Harnack „Ueber das Wesen des Christenthums“, sowie eine Charakteristik von deren Ergebnissen und eine Prüfung seiner Urtheile über Judenthum und jüdische Verhältnisse von jüdischem Standpunkte aus.

Zunächst ist es nothwendig, die Stellung dieses, in der

That bedeutenden und zeitgeschichtlich hervorragenden, Buches unter ähnlichen Darstellungen näher zu bestimmen.

Im Jahre 1799 erschienen die „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ von Friedrich Schleiermacher. Die Bezeichnung des Kreises von Hörern und Lesern, an den er sich wandte, gibt allein schon den Ursprung und das Ziel dieser Reden an. Die philosophische Aufklärungslitteratur des 18. Jahrh. in England, Frankreich und Deutschland hatte unter den Dogmen der christlichen Religion stark aufgeräumt, und sie hatte über weite Kreise, insbesondere über die oberen, die Herrschaft gewonnen. Von Voltaire ausgehend, war Spott über die Religion ein Kennzeichen der Bildung geworden. Dagegen wandte sich Schleiermacher und, indem er von jenen Dogmen Vieles preisgab, Anderes in seinem Inhalte verdünnte oder umdeutete, wies er auf das Gemüth als auf die wahre, unerschöpfliche Quelle der Religion hin und suchte auch den Lehrinhalt des Christenthums aus den Bedürfnissen desselben und aus dem Zeugnisses christlichen Bewustseins abzuleiten.

Das geistvolle, mit hinreissender Beredsamkeit geschriebene Buch, übte seiner Zeit eine wahrhaft berauschende Wirkung aus; die zudringlichen Fragen des Verstandes vermochte es jedoch nur kurze Zeit zurückzudrängen, aber nicht zu beantworten. Der historische Sinn, das Streben, eine jede Erscheinung in ihrem Ursprunge zu erforschen, in ihren Quellen zu prüfen, in ihrer geschichtlichen Entwickelung zu erfassen, der sich im 19. Jahrh. mit besonderer Kraft geltend machte, drängte auch zu eingehenden Untersuchungen der geschichtlichen Grundlagen des Christenthums und führte zunächst zu dem epochemachenden Buche von David Friedrich Strauss „Das Leben Jesu“ (1835). Dasselbe ist eine kritische Beurtheilung der über Jesus und sein Wirken uns zugekommenen Berichte, die uns in vierfacher Abfassung in den vier Evangelien, vorliegen, und weist auf die vielfachen Unterschiede, ja crassen Widersprüche, derselben hin. Die zahlreichen Wundergeschichten, von der Geburt Jesu bis zu seinem Tode, seiner Auferstehung und Himmelfahrt, können unmöglich wirkliche Geschehnisse sein, aber auch andere Erzählungen erscheinen; erdichtet, um wirkliche oder selbst missverstandene Verkündigungen der jüdischen Propheten von einem künftigen Messias, als im Leben von Jesus verwirklicht, darzustellen. Das und Das ist

geschehen, auf dass Das und Das erfüllt werde, oder weil Aehnliches auch von anderen grossen Gottesmännern der Bibel berichtet worden ist. So löste sich ihm die ganze evangelische Geschichte in eine Reihe von Volkssagen und Mythen auf, die in den christlichen Gemeinden des ersten Jahrhunderts, vielfach unbewusst, gedichtet worden sind. Nichts lässt sich mit Bestimmtheit über die Person Jesu aussagen. Unsicher, ja widerspruchsvoll, sind auch die Berichte über seine Lehren. Schon früher hatte man erkannt, dass die Evangelien nicht Berichte von Zeitgenossen sein können. Jetzt untersuchte nun die sogenannte Tübinger Schule, deren Haupt und Stifter Ferdinand Christian Baur war, dieselben eingehend nach ihren verschiedenen Auffassungen von Jesus und seinen Lehren und erkannte, dass sie frühestens zwei Menschenalter nach dem Tode Jesu entstanden und keine unbefangenen Darstellungen, sondern Parteischriften seien. Die ersten christlichen Gemeinden bestanden nämlich fast ausschliesslich aus Juden, welche sich von den übrigen nur dadurch unterschieden, dass sie glaubten, in Jesus sei der verheissene Messias bereits erschienen und, er werde bald wiederkommen, das letzte Gericht halten und das Himmelreich begründen. Von denjenigen Heiden, die in ihren Kreis eintreten wollten verlangten sie die vollständige Annahme der jüdischen Gebote, die Beschneidung und die Beobachtung der Ceremonialgesetze. Dagegen lehrte der Apostel Paulus, der erst nach dem Tode Jesu sein Anhänger und Verkünder geworden war, dass durch dessen messianische Thätigkeit das jüdische Gesetz aufgehoben worden sei. Er suchte sodann hauptsächlich Heiden, Griechen und Römer, von denen schon früher viele eine Vorliebe für das Judenthum gewonnen hatten, für sein Christenthum zu gewinnen. Durch sie drangen weitere hellenische, philosophische, wie polytheistische Ideen in dasselbe ein. So entwickelten sich allmälig ganz verschiedene Glaubensrichtungen, die mit einander rangen und in verschiedenen Darstellungen von Jesus und seinen Lehren ihren Ausdruck fanden. Die heidenchristliche Richtung ist die siegreiche geblieben und hat die ganze fernere Gestaltung des Christenthums beherrscht.

Durch diese Untersuchungen, die heute noch weit von ihrem Abschlusse sind, ist die Person und die eigentliche Lehre von Jesus ein immer schwierigeres Problem geworden,

dessen Lösung noch durch keinen seiner verschiedenen Bearbeiter zu einem befriedigenden Resuldate geführt hat. Zu diesen Schwierigkeiten treten die noch grösseren hinzu, welche die specifisch christlichen Dogmen oder Glaubenslehren dem modernen Bewusstsein bereiten[1]). Diese sind:

1) Die Annahme der Erbsünde, welche die Augsburgische Confession so bestimmt: „nach Adam's Fall werden alle natürlich erzeugte Menschen mit der Sünde geboren, d. h. ohne Gottesfurcht, ohne Gottvertrauen und mit der bösen Lust"; und diese Erbkrankheit, oder dieser Erbfehler sei in der That eine Sünde, die auch jetzt noch den ewigen Tod für alle diejenigen nach sich ziehe, die nicht durch die Taufe und den heiligen Geist wiedergeboren werden.

2) Mit dieser Lehre hängt zusammen der Glaube an den Teufel. Die verführerische Schlange des Paradieses war der Teufel. Dieser wirkt auch weiter als die Macht des Bösen, als eine Art Widergott, und der Täufling hatte daher früher die Entsagungsformel zu sprechen: „ich sage dir ab, Satan, all deinen Werken und all deiner Kraft und all deinem Dienst" und sodann: „Dir, o Christus, sage ich mich zu".[2]) Es ist bekannt, wie sehr insbesondere Luther von diesem Teufelsglauben beherrscht war und zu welchen entsetzlichen und blutigen Ausartungen derselbe in den Hexenprozessen geführt hat.

3) Die Lehre von der Erlösung. Diese erläuternd, bezeichnet der kleine Lutherische Katechismus Christus als denjenigen „welcher mich verlorenen und verdammten Menschen erlöst und von allen Sünden, dem Tod und der Gewalt des Satans frei gemacht hat; nicht durch Gold und Silber, sondern durch sein heiliges, theures Blut und sein unschuldiges Leiden und Sterben". Durch die Erbsünde, wie durch die eigene Sünde haben also die Menschen die ewige Verdammnis verdient. Da ist Jesus, der eingeborne Sohn Gottes, ins Mittel getreten, hat den Tod in seiner schmerzhaftesten Form auf sich genommen, Gottes Zorn, seiner strafender Gerechtigkeit Genüge gethan und durch dieses grosse Opfer alle diejenigen von der verdienten Strafe und ewigen Ver-

[1]) Vgl. D. Fr. Strauss: Der alte und der neue Glaube. 12. Ausg. S. 15 ff. u. Zöckler, Handbuch der theol. Wissenschaften III, 121 ff.

[2]) Vgl. die Kirchengeschichte von Hagenbach, herausg. v. Nippold, I, S. 431.

dammniss befreit, welche nun an ihn und diese Wirkung seines Todes glauben.

4) Die Lehre von der Dreifaltigkeit. Dieselbe ist in dem sogenannten apostolischen Symbolum, oder Glaubensbekenntniss, das jedoch erst im 4. Jahrhundert auf den Kirchenversammlungen von Nicäa und Constantinopel (325 und 381) seine bestimmte Fassung erhielt, folgendermassen ausgesprochen: „Ich glaube an einen Gott, den Allmächtigen, den Schöpfer der sichtbaren und unsichtbaren Dinge und an Jesum Christum, seinen eingeborenen Sohn, unsern Herrn, der empfangen ist vom heiligen Geist, geboren aus Maria, der Jungfrau, gelitten hat unter Pontio Pilato, gekreuziget, gestorben und begraben, ist abgefahren zur Höllen, am dritten Tage wieder auferstanden von den Todten, aufgefahren zum Himmel, sitzet zur Rechten Gottes, seines allmächtigen Vaters, von wannen er wieder kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten, und ich glaube an den heiligen Geist, eine heilige christliche Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben.“ Bestimmter noch sagt das sogenannte athanasianische Bekenntniss: „Der katholische Glaube ist, dass wir Einen Gott in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit verehren, ohne weder die Personen zu vermischen, noch das Wesen zu theilen“[1]). Diese Lehren haben auch die Reformatoren beibehalten, noch Calvin liess den spanischen Arzt Michael Servet, der die Gottheit von Jesus geleugnet hatte, in Genf auf dem Scheiterhaufen verbrennen und selbst der milde Melanchthon sprach ihm dazu seine vollständige Zustimmung aus.

Diese Lehren irgendwie verständlich zu machen, war das eifrige Bemühen der christlichen Theologen von den ersten Jahrhunderten an, und auch neuere Philosophen, wie Schelling und Hegel, haben sich noch bemüht, sie durch philosophische Begriffe umzudeuten. Alle diese Versuche sind als gescheitert zu betrachten und, selbst bei Festhaltung des Dogmas, wird der Versuch seiner Erklärung aufgegeben. So sagt einer der neuesten, auf liberalem Standpunkte stehenden, Kirchengeschichtschreiber, Hagenbach,[2]) „Es lag in der Natur des christlichen Glaubens, dass

[1]) Vgl. Strauss: „Die christliche Glaubenslehre.“ I. 461 ff. Zöckler a. a. O. S. 94 ff.

[2]) A. a. O. S. 276.

die Lehre von einem Gott sich aus einanderlegen musste in die Lehre von der Dreifaltigkeit, sobald einmal die Thatsache anerkannt wurde, dass der unsichtbare ewige Gott und Vater sichtbar erschienen sei und sich menschlich geoffenbart habe in Jesu Christo, seinem Sohne, und dass er von nun an auch in den Gläubigen wohne und wirke als Heiliger Geist. Darin lag das Eigenthümliche, darin der Kern der ganzen christlichen Offenbarung, und wir können uns daher auch nicht wundern, wenn die Theologie der Väter in der Ergründung dieses göttlichen Liebesgeheimnisses sich erschöpfte. Nur das können wir bedauern, dass der menschliche Fürwitz oft mehr Antheil an solchen Forschungen hatte, als das reine Streben nach den rechten Heilserkenntniss." Aber trotz dieser Beschwichtigungen traten vielfach einzelne Geistliche wie ganze Gemeinden gegen diese Dogmen, insbesondere die Lehre von der Trinität auf, und es bildeten sich, insbesondere in den vierziger Jahren, verschiedene neue religiöse Gemeinschaften, wie die der Deutschkatholiken, Lichtfreunde, Freireligiösen. Alle bisherigen Kritiken der Evangelien, der Glaubenslehren des Christenthums und seiner ganzen seitherigen Entwickelung fasste endlich David Friedrich Strauss in seinem 1871 erschienenen Buche „Der alte und der neue Glaube" in kurzer und scharfer Form zusammen und beantwortete die danach zu stellende Frage „Sind wir noch Christen?" für sich und seine Gesinnungsgenossen mit einem runden Nein. Das Buch hat eine Reihe von Auflagen erlebt (bis 1895 deren 14); den mächtigen Widerhall in weiten Volkskreisen aber, den der Verfasser erwartet haben mochte, hat es nicht gefunden. Das verhinderte nicht nur der in jeder Beziehung ungenügende Ersatz, den er in seinem „neuen Glauben" bot, sondern seine ganze Unterschätzung des religiösen Gefühls, wie des das Volksleben in seinen Tiefen durchdringenden kirchlichen Lebens. Diese Unterschätzung theilte mit ihm die ganze liberale Richtung seiner Zeit, und sie machte trotz der Entfaltung der staatlichen Machmittel in dem sogenannten Culturkampfe ein gründliches Fiasco. Neugestärkt ging die katholische Kirche aus demselben hervor, und auch die evangelische gewann neue Kraft. Die hoch entwickelte Bildung hatte die erwarteten Segnungen nicht gebracht, ein Bedürfniss nach grösserer Befriedigung des Gemüthes, wie nach strengeren sittlichen Forderungen, machte sich wieder geltend und machte die Herzen

für religiöse Belehrung empfänglicher. Mit grösserem Eifer suchte man die Gemeinschaft mit den unteren, naturwüchsigen, Ständen, und fand sie ganz besonders im gemeinsamen religiösen Glauben und in den christlichen Grundlagen des Staats- und Volkslebens. Die energische sociale Richtung, die in der staatlichen Gesetzgebung und Verwaltung, wie in einer mannigfaltigen freien Vereins- und privaten Hilfsthätigkeit zur Geltung kam, berief sich den Socialdemokraten gegenüber auf das biblische Gebot der Nächstenliebe und nannte sich und ihre Wirksamkeit dem entsprechend praktisches Christenthum. Diesen Erfolgen und diesem gesteigerten Ansehen des Christenthums gegenüber lässt sich aber trotzdem nicht verkennen, dass die kritische Prüfung der eigentlichen Glaubenslehren nicht stille gestanden ist. Sie trat vor einiger Zeit erst wieder hervor, als einzelne Geistliche, von ihren Gemeinden unterstützt, sich weigerten, das oben angeführte apostolische Glaubensbekenntniss als das ihrige zu bekennen und in kirchlichen Gebrauch zu nehmen.

In diesen verschiedenartigen Gedankenströmungen greifen die Vorlesungen Harnack's ein, suchen die schwierigen Fragen zu lösen und das Wesen des Christenthums als von ihnen unberührt darzustellen und aufrechtzuerhalten. Harnack wendet sich gegen die, die behaupten, das ursprüngliche Christenthum habe dem Buddhismus nahegestanden, und seine Erhabenheit beruhe in dem Weltflucht und dem Pessimismus, wie gegen die, die es als eine optimistische Religion, als eine höhere Entwicklungsstufe des Judenthums auffassen; und gegen diejenigen, welche sagen, das Jüdische sei von dem Evangelium abgethan, es sei unter geheimnissvoll wirkenden griechischen Einflüssen entstanden; gegen die, die sagen, die Metaphysik, welche aus dem Evangelium sich entwickelt habe, sei sein eigentlicher Kern und gegen die, die behaupten, die Metaphysik sei ihm von aussen erst aufgedrängt worden, es sei die Religion der empfindenden und leidenden Menschheit, gegen die socialdemokratische Auffassung, nach der Christus ein Erlöser der schmachtenden unteren Klassen gewesen und schliesslich gegen diejenigen, welche verkündigen, die christliche Religion habe sich überlebt. Dem gegenüber will Harnack das „Wesentliche", d. h. das Werthvolle und Bleibende im Christenthum ermitteln. (S. 8.) Das ist ihm „das Evangelium im Evangelium" und er findet es in der Person Jesu Christi und in seiner

Predigt. (S. 6.) Diese Aufgabe will Harnack als Historiker und nicht als Apologet erfüllen. (S. 4.)

Das ist eine für einen Theologen, oder sagen wir lieber, für einen Mann, der mit voller Begeisterung auf seinen Gegenstand blickt und die gleiche Empfindung für ihn erwecken will, schwer zu erfüllende Aufgabe. Und Harnack hat sie auch nicht erfüllt. „Christus und sein Evangelium" stehen im vollsten Lichte vor seinem Auge. Von dieser Anschauung geht er einfach aus, und seine geschichtlichen Darlegungen haben nur den Zweck, alle Schatten von seinem Lichtbilde zu entfernen und sie der Zeit, der Umgebung, den Verhältnissen, unter denen das Christenthum im Gange seiner Entwickelung zu wirken hatte, zuzuweisen. Dieser apologetische Zweck bestimmt auch den Aufbau seiner Vorlesungen. Er spricht zuerst von der Predigt, d. h. dem Lebenswerke Jesu und dann erst von seiner Persönlichkeit, weil jene eben den Goldgrund bildet, der auch das Lebensbild, die ganze menschliche Erscheinung desselben erklärt.

Wir werden bei unserer Beurtheilung des Buches das umgekehrte Verhalten einzuschlagen haben, und wir befinden uns dabei in Uebereinstimmung mit dem, was nach allgemeiner Meinung, in Wirklichkeit das Wesen des Christenthums ausmacht, was sich schon in seinem Namen ausspricht. Wie keine andere Religion, auch der Islam nicht, ruht das Christenthum auf der Person und den Schicksalen seines Stifters. Das tritt uns ganz besonders entgegen bei einer Vergleichung mit Moses. Dieser ist durchweg der Knecht Gottes, der Führer und Lehrer Israels. Auch er wird als ein irrender, fehlender Mensch uns dargestellt, er muss daher die Führung, noch bevor er das letzte Ziel seiner Wünsche erreicht hat, aufgeben und stirbt einsam auf einer Höhe nach einem letzten Blicke auf das künftige Heimathland seines Volkes. Sein Grab aber hat Niemand erfahren. Es sollte, sagen unsere Weisen, nicht der todte Moses ein Gegenstand der Verehrung und sein Grab ein Ort für Wahlfahrten werden, sondern seine dem Volke übergebene Lehre sollte in belebender Kraft stets weiterwirken.

Wie anders dagegen wird in den Evangelien die Erscheinung Jesu uns dargestellt. Seine Geburt erfolgt auf wunderbare Weise. Engel verkünden einer Jungfrau, dass sie vom heiligen Geiste beschattet, und der von ihr

Geborene werde Gottes Sohn genannt werden. Engel verkünden sodann den Hirten auf dem Felde seine Geburt. Weise aus dem Morgenlande fragen nach dem neugeborenen Könige von Israel und, einem Sterne folgend, kommen sie nach Bethlehem zu seiner Anbetung. Als zwölfjähriges Kind wird Jesus bereits bei seinem Erscheinen im Tempel als Heiland gepriesen, bei seiner Taufe durch Johannes thut sich der Himmel auf, der heilige Geist in Gestalt einer Taube erscheint über ihm und eine Stimme vom Himmel erschallt, „das ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe". Seine Thätigkeit beginnt mit einem Wunder, der Verwandlung von Wasser in Wein auf der Hochzeit von Kana, und seine ganze Wirksamkeit begleitet und bezeugt eine Fülle von Wundern. Er macht Lahme und Gichtbrüchige wieder gehen, Blinde sehen, erweckt Verstorbene wieder zum Leben, wandelt auf dem See Genezareth neben dem Schiffe, speist fünftausend Mann mit fünf Broden und zwei Fischen, und zwölf Körbe mit Broden bleiben noch übrig. Insbesondere häufig aber heilt er Besessene, treibt aus ihnen die Teufel aus. Seine Reden sind von hohem Selbstgefühle erfüllt, er bezeichnet sich als Gottes Sohn, alls den König von Israel und den verheissenen Messias, verkündigt voraus, dass er würde getödtet und am dritten Tage wieder auferstehen und sodann nach einer kurzen Zeit der Trübsal in seiner Herrlichkeit erscheinen, umgeben von Engeln, und die Menschen richten werde, die Einen zum ewigen Leben, die Andern zur ewigen Pein. Die Evangelien berichten übereinstimmend, wie diese Worte sich erfüllt haben und mit besonderem Nachdrucke, wie er aus dem Grabe, das versiegelt worden war, wieder auferstanden, unter seine Jüngen getreten sei, mit ihnen gegessen habe und vor ihren Augen zum Himmel aufgefahren sei.

Diese wunderbaren Erzählungen bilden geradezu den Hauptinhalt des christlichen Cultus. Jesu Geburt feiert das Weihnachtsfest, und das Fest Epiphanias das Erscheinen der drei Könige vor der Krippe in Bethlehem. Der Charfreitag führt seinen Opfertod vor, den er zur Erlösung der Welt freiwillig erlitten; Ostern seine Auferstehung aus dem Grabe und sein lebendiges Treten unter die Jünger, der Himmelfahrtstag endlich seine Auffahrt vor diesen, um sodann zur Rechten Gottes zu sitzen. Der Sonntag ist als Ruhetag eingesetzt worden, weil an diesem Tage Jesus von Grabe auferstanden ist. Die Taufe

ist von ihm eingesetzt mit den Worten (Ev. Marc. 16, 16.): „wer glaubt und getauft wird, der wird selig; wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden." Das Abendmahl hat er eingesetzt zur Feier seines Todes, als eines Opfertodes für die Sünden, durch welchen ein neuer Bund zwischen Gott und den Menschen, der vollkommene Bund der Sündervergebung und Gottgemeinschaft geschlossen wird. Matth. 26, 26 ff. Vom Brode sprach er: „nehmet, esset, das ist mein Leib" Joh. 6, 51 ff. Vom Kelche: „Trinket Alle daraus, das ist mein Blut des neuen Testamentes, welches vergossen wird für viele zur Vergebung der Sünden." Und das Haupt und Grundsymbol des Christenthums ist das Kreuz, von der katholischen Kirche in den mannigfachsten Bildern zur Darstellung gebracht, und auch von den evangelischen auf ihren Altären aufgestellt.

Es ist ausserordentlich interessant, zu verfolgen, wie Harnack sich mit diesen Berichten des Evangeliums und mit den Thatsachen des kirchlichen Lebens abzufinden sucht. Als Quellen für die Verkündigung Jesu bezeichnet er fast ausschliesslich die drei ersten Evangelien. Vom vierten sagt er (S. 13): „Der Verfasser hat mit souverainer Freiheit gewaltet, Begebenheiten umgestellt und in ein fremdes Licht gerückt, die Reden selbstthätig componiert und hohe Gedanken durch erdachte Situationen illustriert." Aber auch die drei ersten Evangelien seien nicht „Geschichtswerke, geschrieben, um einfach zu berichten, wie es wirklich gewesen, sondern um Glauben an die Person und Mission J. Chr. zu erreichen" (S. 14). Dieser Absicht dienen auch ihre zahlreichen Wunderberichte, die entweder Steigerungen natürlicher Vorgänge sind, oder aus Reden und Gleichnissen, entstanden sind, oder aus der Projection innerer Vorgänge in die Aussenwelt, oder aus dem Interesse, alttestamentliche Berichte erfüllt zusehen, in einzelnen Fällen auch wirkliche, von der geistigen Kraft Jesu gewirkte, überraschende Heilungen darstellen." (S. 19). Sie machten jedenfalls die Evangelien nicht unglaubwürdig und seien etwas Gleichgiltiges gegenüber allem Anderen, was sie berichten. Sind demnach auch ihre Berichte über die Vorgeschichte und die ersten dreisig Jahre des Lebens Jesu fallen zu lassen, so geben sie doch über drei wichtige Punkte Aufschluss (S. 20): „sie bieten ein anschauliches Bild von der Predigt Jesu, berichten den Ausgang seines Lebens im Dienste seines Berufes und schil-

dern uns den Eindruck, den er auf seine Jünger gemacht hat und den sie fortgepflanzt haben".

Sehen wir auch hier zunächst von der Predigt ab, so bleibt nach Harnack sehr wenig Fassbares von der Persönlichkeit Jesu übrig, und dieses Wenige bietet ihm nur Verlegenheiten. Er formulirt (S. 71) die Frage selbst also: „Welche Stellung hat Jesus sich selbst, indem er das Evangelium verkündete, zu dieser seiner Botschaft gegeben, und wie wollte er selbst aufgenommen sein? Die Antwort findet er in den beiden Selbstbezeichnungen Jesu als Sohn Gottes und als Messias (Davidssohn, Menschensohn). (S. 80).

Harnack's Auffassung vom „Sohne Gottes" wird am besten mit seinen eigenen Worten wiedergegeben. (S. 81): „Jesus hat es uns in einer seiner Reden besonders deutlich gemacht, warum und in welchem Sinne er sich den Sohn Gottes genannt hat. Bei Matthäus, 10, 28, nicht etwa bei Johannes, steht das Wort: „Niemand kennet den Sohn, denn nur der Vater, und niemand kennet den Vater denn nur der Sohn, und wem der Sohn es will offenbaren." Die Gotteserkenntniss ist die Sphäre der Gottessohnschaft. Eben in dieser Gotteserkenntniss hat er das heilige Wesen welches Himmel und Erde regiert, als Vater, als seinen Vater kennen gelernt. Sein Bewusstsein, der Sohn Gottes zu sein, ist darum nichts anderes, als die praktische Folge der Erkenntniss Gottes als des Vaters und als seines Vaters. Recht verstanden ist die Gotteserkenntniss der ganze Inhalt des Sohnesnamens. Aber ein Doppeltes ist hinzuzufügen: Jesus ist überzeugt, Gott so zu kennen, wie keiner vor ihm, und er weiss, dass er den Beruf hat, allen andern diese Gotteserkenntniss — und damit die Gotteskindschaft — durch Wort und That mitzutheilen. In diesem Bewusstsein weiss er sich als der berufene und von Gott eingesetzte Sohn, als der Sohn Gottes, und darum kann er sprechen; mein Gott und mein Vater, und er legt in diese Anrufung etwas hinein, was nur ihm zusteht, Wie er zu diesem Bewusstsein der Einzigartigkeit seines Sohnesverhältnisses gekommen ist, wie er zu dem Bewusstsein seiner Kraft gelangt ist, und der Verpflichtung und Aufgabe, die in dieser Kraft liegen, das ist sein Geheimniss, und keine Psychologie wird es erforschen (S. 82). „Wir müssen uns begnügen, festzustellen, dass dieser Jesus, die Selbsterkenntniss und Demuth gelehrt, doch sich, nur sich allein, den Sohn Gottes genannt

hat.“ „Aus diesem Kraftgefühl heraus und im Ausblick auf den Sieg hat er das Wort gesprochen: „Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater.“

So wörtlich Harnack. Was er sagt, passt auf ein göttliches Wesen. Auf einen Menschen, einen wirklichen, natürlichen Menschen angewendet, wie Jesus nach Harnack's Auffassung doch ist (S. 80.), wird es einfach unbegreiflich. So hat nicht nur kein Moses und kein Jesaias, sondern auch kein Buddha und kein Mohammed je gesprochen. Auch die Propheten Israels wussten sich als Boten Gottes, als Verkünder von dessen Lehren. Aber ihre Persönlichkeit trat hinter ihre Botschaft durchaus zurück.

Bei Jesus allerdings tritt dieses Ich überall mit aller Entschiedenheit vor, aber vergebens suchen wir in der begeisterten Darstellung Harnack's von seinen Lehren und Thaten etwas, was einen solchen Anspruch irgendwie rechtfertigen könnte. Und wenn ein solcher vorhanden wäre, könnte diese Lehre nicht in einer Form ausgesprochen werden, in der Gott allein die Ehre gegeben würde? Und wie hat dieses Wort gewirkt? Es hat dem Christenthum den reinen Monotheismus genommen und ihm die Dreifaltigkeit gegeben, es hat die blutigsten Sectenstreitigkeiten entzündet. Doch lassen wir auch hier wieder Harnack reden: „Um einer Nuance willen — damit weist er hin auf den langjährigen blutigen Streit, ob Gott der Sohn Gott dem Vater wesensgleich oder nur ähnlich sei — kündigte man sich hier die brüderliche Gemeinschaft und sind Tausende geschmäht, verworfen, in Ketten gelegt und hingemordet worden. Es ist eine schaurige Geschichte. Auf dem Boden der „Christologie“ haben die Menschen ihre religiösen Lehren zu furchtbaren Waffen geschmiedet und Furcht und Schrecken verbreitet. Diese Haltung dauert noch immer fort: die Christologie wird behandelt, als böte das Evangelium keine andere Frage, und der Fanatismus, der sie begleitet, ist auch heute noch lebendig.“ (S. 79).

Es hat aber viel Wahrscheinlichkeit für sich, dass die Bezeichnung Jesu als des „Sohnes Gottes“ erst später entstanden ist. Harnack selbst berichtet (S. 127) in Uebereinstimmung mit andern Gelehrten, dass seit dem Anfange des zweiten Jahrhunderts Anhänger Jesu, die von griechisch-philosophischer Bildung durchdrungen waren, einen Begriff derselben, den Logos, die

Grundidee aller wirksamen Kräfte Gottes, auf Jesus übertragen haben. Diesen längst bestehenden Begriff hatte der jüdische Philosoph Philo unter andern Bildern auch den einzig geborenen Sohn Gottes genannt. Dieser Gedanke, immer weiter ausgebildet, gestaltete allmälig Jesus auch zum Sohne Gottes, insbesondere im Johannesevangelium C. 1, 1 f.: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. v. 14. „Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit". Diese Jesus immer mehr vergöttlichende Anschauung drang sodann auch in die älteren, der ursprünglich jüdischen Auffassung näherstehenden Berichte ein, gestaltete sie um und erzeugte aus den Bildern auch neue Mythen und neue Lehren. Harnack aber, der so vieles von diesen fallen lässt, mag der verführerische Schein dämonischer Grösse, der Jesus mit diesem Worte „Sohn Gottes" umgab, veranlasst haben, es aufrecht zu erhalten, aber ihm eine psychologische Erklärung zu geben, die der Mensch Jesus nicht vertragen kann, eine Krone, deren Gewicht ihn zu Boden drückt. Dagegen hält er (S. 82 ff.) sicherlich mit Recht, gegen Wellhausen und andere Gelehrte, den Bericht der Evangelien aufrecht, dass Jesus sich selbst als den Messias erklärt habe.

Diese Annahme erklärt allein den Ausgang der Geschichte von Jesus, seine Hinrichtung, den Glauben an seine Auferstehung. Dieser Glaube hat der neuen Religion ihren Namen gegeben, und er blieb in den judenchristlichen Kreisen die herrschende Anschauung von Jesus, diejenige, welche sie fast allein von den übrigen Juden unterschied. Sicherlich muss Jesus, um solchen Glauben finden zu können, eine grosse, seine Anhänger mächtig ergreifende Erscheinung gewesen sein. Aber Harnack geht zu weit, wenn er sagt: „Wo hat sich in der Geschichte der Menschheit etwas Aehnliches ereignet, dass die, welche mit ihrem Meister gegessen und getrunken und ihn in den Zügen seiner Menschlichkeit gesehen haben, ihn nicht nur verkündigten als den grossen Propheten und Offenbarer Gottes, sondern als den göttlichen Lenker der Geschichte, als „den Anfang der Schöpfung Gottes und als die innere Kraft eines neuen Lebens? So haben Muhammed's Jünger von ihrem Propheten nicht geredet." Dem gegenüber ist doch darauf hinzuweisen, dass sein Volk, an das sich

Jesus gewandt hat, in seiner ungeheueren Mehrzahl und insbesondere in seinen Häuptern und Führern bei seinem Leben und nach seinem Tode ihm jeglichen Glauben versagt hat, dass selbst von seinen nächsten Anhängern, den zwölf Jüngern, einer ihn verrathen und ein Anderer, der zuerst von Allen seine Messianität anerkannt hatte, ihn während seiner Leidenszeit dreimal verleugnet hat, während die übrigen flohen, und dass derjenige, der sein feurigster Apostel wurde, ihn im Leben nicht gekannt und erst nach seinem Tode durch eine wunderbare Erscheinung zum Glauben an ihn bekehrt wurde.

Was in den Evangelien nach Jesu Tode berichtet wird, ist nichts als Wunder auf Wunder. Harnack lässt sie alle fallen. Aber er unterscheidet zwischen der Osterbotschaft, dass Jesus wirklich aus seinem Grabe verschwunden und dann in verklärter Gestalt seinen Jüngern erschienen sei und mit ihnen gesprochen habe, und dem Osterglauben, d. h. „dem Glauben an eine Ueberwindung des Todes und an ein ewiges Leben, das von jenem Grabe her seinen Ursprung genommen habe.“(S. 102) — Dass dieser Glaube, der übrigens ja längst von der jüdischen Religion verkündigt wurde, durch den Glauben an die leibliche Auferstehung Jesu aus dem Grabe eine besondere Kraft erhielt, ist keine Frage, (vgl. S. 145.) Aber gerade diese seine materielle Grundlage, und damit einen Eckstein im ganzen Glaubensgebäude des Christenthums, verwirft Harnack, indem er das Wunder der Auferstehung und den persönlichen Verkehr Jesu nach seinem Tode mit seinen Jüngern leugnet. Hier gilt zweifellos das Wort von Strauss: „Es mag demüthigend sein für den menschlichen Stolz, aber es ist so: Jesus konnte all das Wahre und Gute, auch all dass Einseitige und Schroffe, das ja doch auf die Massen immer den stärksten Eindruck macht, gelehrt und im Leben bethätigt haben; gleichwohl würden seine Lehren wie einzelne Blätter im Winde verweht und zerstreut worden sein, wären diese Blätter nicht von dem Wahnglauben an seine Auferstehung als von einem derben, handfesten Einbande zusammengefasst und dadurch erhalten worden.“

Wie dieser Glaube sich bei den Jüngern gebildet hat, ob durch Deutungen aus der heiligen Schrift, wie Strauss meint,[1]) oder durch die Vision eines Jüngers, die sodann von

[1]) a. a. O. S. 46.

Andern immer weiter ausgeführt worden sei, wie Keim[1]) annimmt, dass lässt sich natürlich nicht mehr ausmachen. Es waren im Kreise der Anhänger Jesu, entstandene und sich fortpflanzende Sagen. Aber sie hätten auch in diesem mit allen Erinnerungen an Jesus sich baldigst verloren, wenn nicht ein Mann von energischem Geiste und gestaltender Kraft sie aufgenommen, zu einem festen Lehrgebäude ausgebildet und mit grösstem Eifer verkündet hätte. Saulus, nach seiner Bekehrung Paulus genannt, war es in der That, der Jesus zum Leben erweckt, der die nach diesem genannte Religion begründet hat.[2])

Paulus wandte sich mit seiner Verkündigung von Anfang an hauptsächlich an die ausserhalb Palästina's wohnenden, unter dem Einflusse der hellenischen Bildung stehenden Juden und an die den Lehren und Verkündigungen des Judenthums geneigten Heiden und bot ihnen diese ohne die Verpflichtung zur Beobachtung seiner Gesetze und Gebote. Diese ersetzte er vielmehr durch den Glauben an einen von Gott gesandten Erlöser, der durch seinen Opfertod die Welt von der Sünde befreit hat. Er zuerst hat Christus einen göttlichen Charakter zugesprochen, seine Erscheinung, seinen Kreuzestod und seine Auferstehung zu Hauptthatsachen des Heils erhoben und die Kraft dieses Glaubens auch als einen Sieg über den Tod verkündigt. Dieser Begriff der Erlösung ist, wie Harnack sagt (S. 115, 121), vielfach zum Fallstrick geworden, dadurch ist ganzen Generationen der Ernst der Religion verdeckt worden. Aber er hat dem neuen Glauben damit eine breite Bahn gebrochen. Bei der weitverbreiteten Erwartung eines bevorstehenden Weltendes wirkte die Verkündigung, dass Christus bald erscheinen, seine Gläubigen vom Tode erlösen und zur ewigen Seligkeit führen werde, zusammen mit den zahlreichen Wundererzählungen, mit einer starken anziehenden Kraft[3]). Und während das Christenthum in seinem Geburtslande über

---

[1]) Jes. v. Nazara III. 529.

[2]) Auch diese Gestalt ist eine Anzahl moderner Theologen, insbesonders holländischen, zu einem geschichlichen Räthsel geworden und seine Briefe, wie die seither als eigenthümlich paulinisch bezeichneten Lehren, werden als Ergebniss einer langen Entwickelung in das 2. christl. Jahrh. versetzt.

[3]) Vgl. Harnack S. 108 und Gibbon, Gesch. des Sinkens und Untergangs des röm. Weltreiches, übers. von Sporschil II, 182 ff.

einen engen Kreis niemals hinausgeschritten ist, gewann es ausserhalb desselben im römischen Weltreiche immer mehr Anhänger und wurde schliesslich im vierten Jahrhundert dessen Staatsreligion. Es trat in die grossartige Organisation des römischen Reiches ein und ward der Beherrscher derselben. Und während das römische Reich selber zerfiel, blieb es die gestaltende und leitende Macht, als auf dessen Trümmern neue Völker und Reiche sich bildeten.

Mit der Sprache, den noch verbliebenen Bildungselementen und den Verwaltungseinrichtungen nahmen die eindringenden Barbaren auch die Religion der von ihnen eroberten Länder an. Allerdings gingen in gleicher Weise auch ungeheuere Gebiete wieder verloren, so Kleinasien, die Euphratländer, ganz Nordafrika an den im 7. Jahrhundert entstandenen und in noch rapiderer Weise sich ausbreitenden Islam. Und das waren gerade die Länder, wo das Christenthum seit dem 2. Jahrh. am festesten begründet war, und die seine bedeutendsten und feurigsten Lehrer erzeugt hatten. Doch die Verluste wurden allmälig ausgeglichen durch die unter dem Schutze der Waffen der christlich gewordenen Staaten erfolgende Missionsthätigkeit. So wurden im 8. Jahrh. die Sachsen, d. h. die Bewohner des nordwestlichen Theils von Deutschland, unterworfen und von dort aus sodann in stetiger bis in's 13. Jahrhundert sich erstreckender Thätigkeit weiter Gebiete im Osten bis nach Litthauen hinein. In Russland nahm Wladimir um das Jahr 1000 nach einer klugen politischen Erwägung über die verschiedenen Gottesverehrungen die des byzantinischen Kaiserthums an. Diese Art der Ausbreitung geht bekanntlich auch jetzt noch weiter. Doch macht Harnack darauf aufmerksam (S. 137), dass der russisch-griechischen Kirche dem Islam gegenüber nicht gelungen ist, was sie dem Polytheismus gegenüber erreicht hat. „Diesen überwinden die Missionen der russischen Kirche auch heute noch; an den Islam aber sind grosse Gebiete verloren gegangen, und die Kirche hat sie nicht wieder erobert. Der Islam ist siegreich bis an das adriatische Meer und nach Bosnien vorgedrungen; er hat zahlreiche albanesische und slavische Stämme, die einst christlich waren, für sich gewonnen".

Eine weitere Folge davon, dass das Christenthum noch die Staatsreligion des römischen Reiches vor seiner Auflösung wurde, ist die Ausbildung einer grossartigen Hierarchie, die von dem Papstkönig, dem Pontifex Maximus,

geleitet, durch die Bischöfe und die Scharen der Priester und Mönche ihre Herrschaft ausübte. (S. 159). Diese Hierarchie hat das grosse Verdienst, die romanischen und germanischen Nationen erzogen und ihnen die christliche Cultur gebracht zu haben. Aber um sie zu gewinnen, hat sie auch vielfach deren heidnische Anschauungen einfach übernommen und ihnen nur christliche Namen gegeben (S. 126), „ein Heiligendienst entsteht, geradezu eine christliche Religion niederer Ordnung", ein „apostolisch-römischer Polytheismus", wie Harnack (S. 167) sagt. Der Priester ist der Inhaber einer besondern heiligen Kraft, der Spender der Sacramente und Gnadengaben, er vermag zu binden und zu lösen, durch Thaten und Worte von der schwersten Sünde zu befreien und die Seligkeit zu gewähren. Die Unterwerfung unter ihn ist ein Hauptgebot. In der Beurtheilung und der Lösung der Sünden zeigt sich vielfach eine überraschende Laxheit, es sei nur an den Ablasshandel erinnert. Die volle Erfüllung der Forderungen des Evangeliums erscheint nur einem geweihten Stande, dem der Priester, der Mönche und Nonnen möglich. Die Durchführung dieser Forderungen führt einerseits zu den schwersten Opfern, zur Verleugnnng und Abtötung der natürlichsten Empfiudungen, sie versagt in weitem Umfange vollständig und gewährt einer grossen Anzahl von Personen eine Fülle von Macht und von Vortheilen ohne jegliches Verdienst, ja zum Schaden der öffentlichen Wohlfahrt. Die Empörung über die hierdurch geschaffenen Zustände, führte zu heftigen Kämpfen innerhalb der Kirche zur Bildung neuer Secten, die blutig unterdrückt wurden, bis endlich die von Luther, Zwingli und Calvin begonnene Reformation, sich siegreich zum Durchbruche bringt.

Auch diese grosse religiöse Bewegung hatte ihren Weg vielfach gefunden durch staatliche Macht und im Anschlusse an politische Parteien, insbesondere durch die Säcularisation der reichen Klöster und Bisthümer. Die evangelischen Kirchen sind bald Landeskirchen geworden mit dem Landesherrn als oberstem Bischof, die evangelische Freiheit galt nur für die hohen Herren, die Stände; für die Unterthanen galt der Satz: cujus est regio, illius est religio, d. h. der Landesherr hat zu bestimmen, welche Religion sie bekennen sollen. Das äussere Bekenntniss, ganz ohne Rücksicht auf den innern Glauben, spielt auch heute noch in christlichen Staaten eine entscheidende Rolle.

Aber der Gegensatz, in den die neue Bewegung zu der bisherigen Gestaltung der Religion trat, war ein ausserordentlich bedeutender und fruchtbarer. Durch ihn ist, wie Harnack (S. 168) sagt, „aus dem ungeheuren weitschichtigen Gefüge", das man bisher „Religion" genannt hatte, aus jenem Gefüge, welches das Evangelium und das Weihwasser, das allgemeine Priesterthum und den thronenden Papst, den Erlöser Christus und die heilige Anna umfasste, die Religion herausgeführt und auf ihre wesentlichen Factoren reduciert worden, auf das „Wort Gottes" und den „Glauben". Aber mit dieser Scheidung hat, wie Harnack weiter (S. 182) ausführt, die Reformation nur eben begonnen. (S. 183). „Luther hat nicht nur die alten Dogmen von der Trinität und den zwei Naturen in das Evangelium hineingenommen und hat sogar neue gebildet, er hat sich auch in die peinlichsten Streitigkeiten verstricken lassen über die Gnadenmittel, über das Abendmahl und die Kindertaufe". Harnack verlangt eine Weiterführung der Grundgedanken der Reformation und fürchtet, dass, wenn das nicht geschieht, der Protestantismus zu einer kümmerlichen Doublette des Katholicismus werde, er bezeichnet das geradezu als eine brennende Gefahr. (S. 184). Diese Befürchtung, müssen wir andererseits sagen, ist nur ein anderer Ausdruck für die unbestreitbare Thatsache, dass dasjenige, was er als „Wesen des Christenthums" verkündigt, etwas ganz Anderes ist, als was nach dem alten Kanon „quod semper, quod ubique, quod ab onmibus creditum est", seit den ersten Zeiten des Christenthums gelehrt worden ist und heute noch von der ungeheuren Mehrheit der Christenheit bekannt wird. Das ist die Lehre vom Gottmenschen, von der Trinität, von der Auferstehung und Himmelfahrt Jesus, von der Erbsünde und der Erlösung durch die Taufe und durch den Glauben an die übernatürliche Gnade Jesu. Diesen Dogmen, der Christologie, wie er sie in ihrem Entstehen, und in ihren Irrthümern schildert, stellt Harnack als das Wesen des Christenthums gegenüber die Predigt, d. h. die ursprüngliche Lehre Christi und das Vorbildliche seiner Persönlichkeit.

Welche dieser verschiedenen Auffassungen über das Wesen des Christenthums die siegreiche bleiben wird, das ruht im Schosse der Zukunft. Aber mit voller Befriedigung darf, der Sohn des Judenthums constatiren, dass von einem geistvollen und die Grösse des Christenthums begeistert ver-

kündigenden christlichen Theologen in Folge einer umfassenden und tief eindringenden wissenschaftlichen Kritik gerade dasjenige verworfen wird, was unsere Väter seit jeher verworfen haben, und dass derselbe andererseits als das wahre Evangelium, als das Wesen der Religion, das unzerstörbar in den wildesten Zeiten, in den rohesten Formen und den abergläublichsten Gebilden zum Heile gewirkt hat, diejenigen Lehren bezeichnet, welche der Mensch Jesus in Judäa dem um ihn sich sammelnden Volke gepredigt hat.

II.

Ein Hauptergebniss der Vorlesungen Harnacks „über das Wesen des Christenthums" ist also negativer Art, die Ablehnung der Christologie, der Lehre vom göttlichen Charakter Jesu und von Allem, was damit zusammenhängt. Aber wer der Held eines jedenfalls poetisch grossartigen Epos, Haupt und Mittelpunkt einer die gebildetsten Völker umfassenden Religion, Erlöser und Heiland für zahlreiche Geschlechter tief ergriffener und ringender Seelen werden konnte, der wird einem begeisterten und bewundernden Betrachter auch nach Abzug aller göttlichen Attribute in übernatürlicher Grösse erscheinen, und der Strahlenglanz seines göttlichen Bildes wird auch seine irdische Erscheinung verklären. Eine solche Anschauung ist es, die auch Harnack erfüllt, die seine Auswahl aus den vorhandenen Berichten bestimmt und sein Urtheil leitet (S. 6). Jesus und sein Evangelium sind ihm der Ausgangspunkt und der hauptsächliche Inhalt seiner Untersuchungen, aber auch der Reflex und die Wirkungen, die jene weiter gefunden haben (S. 6). Aus diesen entnimmt er seinen Massstab für das Wesentliche im Christenthum, und danach zeichnet er das persönliche Bild Jesu und bewerthet er die Zeit und die Umgebung, in denen er aufwuchs.

Diese Zeit und Umgebung verschwinden ihm fast vor der grossen Gestalt seines Helden (S. 10) und werden nur verwendet, um den dunklen Hintergrund zu bilden, auf der jener umso lichter sich abhebt. Harnack lässt die ganze Geschichte von der Abstammung und der Kindheit Jesu fallen, für ihn tritt er erst im 30. Lebensjahre in den Kreis der Geschichte. Aber auch für diese frühere Zeit glaubt er aus

dessen späteren Auftreten jede äussere Einwirkung, ja jede stärkere innere Entwicklung ablehnen zu dürfen. Er hält es für ebenso unwahrscheinlich, dass Jesus durch die Schulen der Rabbinen gegangen sei, wie dass er zu den Essäern, einer mönchsähnlichen jüdischen Secte, der sein Vorgänger, Johannes der Täufer, angehörte, und der auch Jesus vielfach zugewiesen wird, Beziehungen gehabt habe, oder dass er von griechischer Geistesbildung beeinflusst worden sei (S. 21). Fertig und abgeschlossen steht er ihm auf einmal auf, wie ein Quell, der aus den Tiefen der Erde klar und ungehemmt hervorbricht.

„Er lebte in der Religion, und sie war ihm Atmen in der Furcht Gottes; sein ganzes Leben, all sein Fühlen und Denken, war in das Verhältniss zu Gott aufgenommen". So beginnt Harnack seine Schilderung des Lebens und Wirkens Jesu (S. 28), und mit diesen ersten Worten bereits nennt er uns, halb unbewusst, die Atmosphäre, in der Jesus lebte. Das war die ganze damalige, aus den Gedanken und Gefühlen der heiligen Schrift schöpfende Geistesrichtung seines Volkes. Die Worte „vom Atmen in der Furcht Gottes" sind entnommen der Verkündigung des Propheten Jesaias (c. 11, 1—3) von einem Messias, einem Gesalbten aus dem Hause Davids, auf dem ruhen wird der Geist des Herrn, der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rathes und der Stärke, der Geist der Erkenntniss und der Gottesfurcht, und sind eine schöne Übersetzung von והריחו ביראת ד׳. Die Wirksamkeit, die Lehren und Ziele der Propheten sind die absolute Voraussetzung des Auftretens und des ganzen Erfolges Jesu. Ihre Thätigkeit war ihm Vorbild, ihre Verheissungen wollte er erfüllen, und eine Reihe von theils gleichgiltigen, theils unglaublichen Dingen haben seine Anhänger nach seinem Tode erzählt, damit prophetische Worte als durch ihn erfüllt erscheinen. Und seine Lehren sind so sehr ein Ausfluss der altprophetischen Lehren, dass Renan[1]) erklärte, „dass das Christenthum eigentlich im VIII. Jahrh. vor Jes. Chr. beginne, zu der Zeit, da die grossen Propheten über das Volk Israel

[1]) Im VII. (Schlussbände) seiner histoire des nigines du Christianisme. (Réfave V.)

Macht gewinnen und daraus das Volk Gottes machen, das die Aufgabe hat, einen reinen Gottesdienst in die Welt einzuführen".

Von diesen Zusammenhängen erzählt Harnack nur gelegentlich, fast widerwillig. In einer Zeit, in der man die Wurzeln einer jeden bedeutsamen geschichtlichen Erscheinung so weit wie möglich in die Breite und in die Tiefe zu verfolgen sucht, in der man jeden grossen Menschen auch als den hervorragenden Vertreter seines Geschlechtes, seines Volkes, seiner Race darzustellen bemüht ist und aus den verschiedenartigsten Factoren der Vergangenheit die Entstehung seiner Eigenart sich zu erklären sucht, wird uns Jesus wie ein Meteorstein vorgeführt, der vom Himmel gefallen ist, zufällig gerade unter die Juden, als ein Geist, der souverain über ihren geistigen Besitz schaltet und die geschichtlich gegebenen Verhältnisse verwerthet, aber unendlich hoch darübersteht und den Menschen an und für sich, wie er unter den verschiedenartigsten Umständen immer derselbe ist, im Auge hat (S. 11). Diese Anschauung ist nicht nur an und für sich überraschend, sie geräth auch vielfach mit offenbaren Thatsachen in Widerspruch. Zu ihrer Erklärung aber genügt nicht allein die Annahme einer vorgefassten Meinung, es drängt auch vielfach das Urtheil sich auf, dass Harnack, der ein Meister ist in der Geschichte der ersten christlichen Jahrhunderte und deren auf Grund des neuen Testaments sich entwickelnden Glaubensanschauungen, die Schriften des A. T. sehr unvollkommen kennt und seine Meinung darüber, wie insbesondere über die geistige Richtung und die religiösen Anschauungen der Juden zur Zeit von Jesus fast ausschliesslich bildet nach „der israel. u. jüdischen Geschichte von Wellhausen".

Wellhausen ist bewundernswerth durch seine Gelehrsamkeit, seinen Scharfsinn, eine Combinationsgabe, die die entferntesten Dinge zu einander in Beziehung zu setzen weiss und einzelne Verhältnisse der israel. Geschichte durch interessante Parallelen aus der anderer Völker beleuchtet. Aber diese Geschichte wird durch ihn ausserordentlich flach uud farblos; ihm fehlt jeder Sinn für das, was Israels Eigenart und seine geschichtliche Bedeutung ausmacht. Er betrachtet es überhaupt aus einem sehr engen Gesichtswinkel, und nur an einzelnen Stellen kann er nicht umhin auch das

Grosse und Ausserordentliche an ihm hervorzuheben, mit sichtbarer Ueberraschung und fast widerwillig, aber immerhin verzeichnet er es. Doch auch diese vereinzelte und beschränkte Anerkennung hört auf, sowie er sich der Zeit der Entstehung des Christenthums nähert. Die Juden und ihre geistigen Führer, die Pharisäer und Schriftgelehrten, sind bereits verurtheilt, bevor uns etwas vom Auftreten Jesu berichtet wird. Ja ihre Verwerfung erstreckt sich selbst auf fast alle hebr. Berichte, die aus jener Zeit stammen. Dieselben werden nur gelegentlich einer geringschättzigen Bemerkung gewürdigt, im Uebrigen aber ignorirt; verwerthet werden fast ausschliesslich die griechisch geschriebenen Berichte des Josephus u. A. Die Folge ist ein Bild jüdischer Geschichte aus dieser Zeit, in der uns zwar alle Hof- und Skandalgeschichten des Königs Herodes und seiner Nachkommen in breitester Ausführlichkeit erzählt werden, aber nichts von den führenden Geistern, von den bedeutsamen Erscheinungen, nichts von einem Hillel und seinen Genossen, nichts von ihren Lehren und Zielen, wie sie in Lapidarschrift in den Sprüchen der Väter gezeichnet und in den andern, im Talmud erhaltenen Ueberlieferungen uns berichtet werden, nichts, das auch nur etwas ahnen liesse, von dem, was schön, freudig und erhebend war im Leben der Juden in jenen Jahren trotz aller politischen Bedrängnisse.

(Fortsetzung folgt).

Zur Frage der Echtheit von Dunasch's Kritik gegen Saadia.

Von Dr. Porges.

Eppenstein hat in dem laufenden Jahrgang dieser Monatsschrift, S. 62 ff in seinen Studien über Dunasch's Kritik gegen Saadia zu beweisen versucht, dass meine gegen die Autorschaft Dunasch's in dem Gedenkbuch zur Erinnerung an D. Kaufmann S. 245—259 geltend gemachten Einwände nicht stichhältig seien. Mit grossem Interesse bin ich seinen Ausführungen gefolgt, die jedoch mein philologisches Gewissen weder zu befriedigen noch zu überzeugen vermochten. Ich erwiedere nunmehr der Reihe nach auf E.'s Auseinandersetzungen.

Mein von E. als erster angeführter Einwand, der Hinweis auf die Verschiedenheit des kritischen Tones in D[1] (Dunasch's Kritik gegen Menachem) von dem in D[2] (Kritik gegen Saadia) ist von mir nicht gegen die Echtheit der letzteren Schrift sondern nur gegen Grätz und Harkavy gemacht worden. Was E. weiter hinzufügt, berührt meine Ausführungen nicht im mindesten. Denn die auch von mir erwähnte Bemerkung aus D[2] N. 134, dass die Schrift gegen den Gaon ס' תקון השגגות „Buch der Fehlerverbesserung" heissen sollte, ist doch kein Zeichen, dass der Verf. von D[2] es an Schonung gegen den Gaon habe fehlen lassen.

Der zweite (richtig: erste) von mir erhobene Einwand ist der Hinweis auf Widersprüche zwischen D[1] und D[2]. Bei genauer Betrachtung, meint E., bleiben nur zwei übrig. Aber gerade die genaue Betrachtung ergiebt, dass die auffallenden Widersprüche und Nichtübereinstimmungen thatsächlich alle bestehen bleiben. Zunächst das über אראלם und בשלם gesagte, worin auf den Widerspruch zwischen D[1] und D[2] nicht in der Erklärung des ersteren, sondern des letzteren Wortes aufmerksam gemacht wird. D[2] N. 57 erklärt אראלם = אראה לם nach Analogie von בשלם = בשל לם (למו = לם), also nicht, wie E. p. 67 schreibt, „ausdrücklich als gleich בשל להם." D[1] aber erklärt das Wort בשלם an zwei Stellen. (p. 55 und 94) nicht etwa als aus בשל לם zusammengezogen, sondern nach Analogie von ויזעקין צמתני נתתני und ähnl. Formen mit Accusativ-Suffix. Also ist בשלם, nach D[1] zwar Perfectum mit Accusativ-Suffix aber der Bedeutung nach = בשל להם. Nach E. soll dieses noch kein Beweis eines Widerspruches sein, „da die sämmtlichen in D[1] gegebenen Beispiele nicht die Auflösung der Zusammensetzung bieten". E. hätte aber, ehe er dieses niederschrieb, sich durch genaueres Lesen der auch von ihm angeführten Stelle D[1] p. 94 überzeugen sollen, dass Dunasch zu vier Beispielen, worunter auch בשלם, die Auflösung giebt. — Auch dass D[2] N. 70 mit D[1] p. 22 nicht stimmt, bleibt als Widerspruch bestehen. D[1] erklärt נפתי aus dem Zusammenhang = קטרתי „ich habe angeräuchert", D[2] aber erklärt unter Hinweis auf das Wort נפה „Sieb" in der Mischna-Sprache נפתי = „ich habe bestreut". D[1] denkt an das Anzünden von Gewürzen, D[2] an das Bestreuen mit Gewürzen. Ich bleibe also nach wie vor dabei, dass D[2] N. 70 mit D[1] 22 „nicht stimmt".

Meine Bemerkung, dass ein Widerspruch mit D[1] darin

liegt, dass D^2 N. 134 Formen wie וילחמוני weit schwieriger findet als die Form עשיתיני, ist nicht damit widerlegt, dass „nach den Ausführungen von D^2 N. 102 ני in עשיתיני sich einfach als Accusativobject erklären lässt", während Formen wie וילחמוני immerhin schwieriger seien. Dass D^2 diese Ansicht hat, geht freilich sowohl aus N. 102 als auch aus N. 134 hervor. Aber D^1 schreibt p. 54 über Formen wie וילחמוני, dass es dergleichen viele in der h. Schrift giebt (ויש לנו דברים רבים במקרא . . .), also bieten solche Formen nach Dunasch gar keine Schwierigkeit, geschweige denn, dass sie schwieriger wären als das ganz vereinzelt vorkommende Reflexivum in der Qal-Form עשיתיני. — E. findet die Uebereinstimmung mancher Erklärungen von D^2 mit Menachem nicht auffallend. Eine genaue Nachprüfung der von mir im Texte p. 252 und in der Fussnote angeführten Belege giebt mir, auch nachdem ich die Gegenbemerkungen E.'s gelesen habe, das Recht, daran festzuhalten, dass D^2 nicht unabhängig von Menachem ist — eine Uebereinstimmung ohne Verschiedenheiten habe ich niemals behauptet, — und dass diese Benutzung Menachems höchst auffallend wäre, wenn Dunasch, der verbissene Gegner Menachems und seines Werkes, als Verfasser von D^2 zu gelten hätte[1]).

Auch die Verschiedenheit der Mnemonika für die Wurzelbuchstaben, meint E., kann nicht als Beweis dienen, D^2 dem Dunasch abzusprechen. Als Beweis allerdings nicht, aber ich habe es auch nicht als Beweis hingestellt, sondern nur gesagt (p. 252), dass der Verf. von D^2 nicht Dunasch zu sein scheint, weil Dunasch's rechthaberischer Charakter nicht annehmen lässt, dass er sein Mnemonikon wegen des von Menachems Schülern dagegen erhobenen Einwandes umgeändert und statt seines richtigen und vollen Namens דנש הלוי, dessen gelungene Einfügung in das Mnemonikon den grossen Neid der Schüler Menachems erweckt hatte (Stern II, p. 28 u.), es vorgezogen haben soll, den Namen אדניה einzusetzen, ohne durch diese neue Buch-

[1]) Was E. in seiner Anm. 3, p. 69 hervorhebt, dass Menachem in seiner Erklärung von ותלה die Form וינבה nicht citiert, ist völlig belanglos, da doch die Erklärung von ותלה zu rad. נבה gegeben wird. Auch scheint mir nicht richtig, dass Saadia, dessen Ansicht Menachem unter אנשי סתרון anführt, ותלה mit תְּלָאָה erklärt habe. Ich glaube, dass statt des von Filipowski (p. 51 b) zu מנזרת תלאה gegebenen Stellennachweises שמות יח ח auf Ij. 4, 2 תְּלָאָה zu verweisen ist.

stabengruppierung dem Einwande und Spotte der Schüler Menachems zu entgehen. Denn diese fassten das Wort כמב nicht anders auf, als dass es כמוב bedeuten sollte und rügten daran erstens das Fehlen des unbedingt erforderlichen ו und zweitens dass, auch wenn man sich das ו hinzudenken wollte, kein rechter Sinn herauskäme (Stern I, p. 40 u. ff.). Aber bietet das neue Mnemonikon D^2 אדניה שלו כתם טב, nicht auch die Schwierigkeit, dass es טב statt טוב heisst? Und ist damit der Spott der Schüler Menachems, dass die 13 Servilbuchstaben des Dunasch glatt דנש הלוי ממא כתב ergeben, etwa abgeschlagen? Das wäre nur dann der Fall gewesen, wenn Dunasch seine ursprüngliche Ansicht von der Zugehörigkeit des מ zu den Servilbuchstaben geändert und sich entschlossen hätte, mit Saadia und Menachem nur 12 Servilbuchstaben anzunehmen. E. hebt hervor, dass das Mnemonikon für die Wurzelbuchstaben in beiden Schriften das gleiche ist. Aber wir dürfen nicht ausser Betracht lassen, dass es fast unmöglich scheint, aus den 11 Wurzelbuchstaben eine neue aus zusammenhängenden Worten bestehende Gruppierung zu bilden, und dass darum die Aenderung des Mnemonikon in D^2, gleichviel von wem und aus welchem Grunde sie vorgenomen worden ist, nur bei den Servilbuchstaben vorgenommen werden konnte. Die Bemerkung E.'s, dass Dunasch gegen Menachem „kühn" sagen mochte: אמת כמב, während er seine Ansicht gegen Saadia „nur" als כתם טב bezeichnet, ist doch nur leere Spielerei mit Worten. Denn wer seine Ansicht als „feines Gold" bezeichnet, ist nicht weniger kühn und nicht mehr massvoll, als wer sie eine ausgesprochene „Wahrheit" nennt. Ich möchte übrigens wissen, was Dunasch, nachdem er von den 13 Servilbuchtaben 7 in den Worten דנש הלוי untergebracht, mit den 6 übrigen anderes anfangen konnte, als sie „kühn" zu אמת כמב zu gruppieren, und ich möchte E. auch fragen, was der Verf. von D^2, nachdem er 8 Servilbuchstaben zu אדניה שלו zusammengestellt, aus den übrigen 5 anderes hätte machen können als כתם טב.

Das dritte (richtig: zweite) Argument gegen die Autorschaft Dunasch's, der Hinweis auf die principielle Verschiedenheit des Standpunktes von D^2 gegenüber D^1 in Bezug auf lexicalische Vergleichung des Hebräischen mit dem Arabischen und Aramäischen, ist von E. nicht entkräftet worden. Dass es dem Autor von D^2 „nur darauf ankommt,

seinen literarischen Gegner zu bekämpfen" und dass er, um nur eine Kritik an Saadia zu üben, eine von seiner sonstigen Ansicht völlig abweichende Behauptung und noch dazu als Grundsatz aufstellt (vgl. N. 26: ורץ כי לא ידמה העברי לארמי והגרי אלא וגו'), ist nicht allein unbeweisbar, sondern auch unannehmbar, da der bereits verstorbene Gaon Saadia nicht als litterarischer Gegner des Dunasch betrachtet werden kann.

Auch die weitere Bemerkung E.'s, dass selbst D², wo es sich um lexicalische Vergleichungen handelt, seinem Princip untreu wird, ist nicht bewiesen und nicht beweisbar. In N. 21 wo זבד und N. 45, wo לעז aus dem Arabischen erklärt wird, bleibt D² seinem Princip treu, dass eine Worterklärung aus dem Arabischen nur, wo es sich um ἅπαξ λεγόμενα handelt, zulässig ist. N. 37 wird nicht zur Erklärung der Wortbedeutung von ימין, sondern des dichterischen Sprachgebrauchs von ימין (tropisch für Schwur) das Arabische herangezogen. Aber weder Dunasch noch der fragliche Verf. von D² noch irgend ein des Hebräischen und Arabischen kundiger Grammatiker kann je bezweifelt haben, dass in grammatischer Hinsicht eine Vergleichung des Hebräischen mit dem Arabischen statthaft ist, und D² bleibt seinem Princip durchaus treu, auch wenn er auf die in die Augen fallende grammatische Verwandtschaft des Hebräischen aufmerksam macht.

Das vierte (richtig: dritte) von mir geäusserte Bedenken scheint mir durch E.'s gewundene Ausführungen nicht im mindesten beseitigt. D¹ unterscheidet ein-, zwei-, drei- und vierbuchstäbige Wurzeln und weiss von schwachlautigen dreibuchstäbigen Verben nicht das mindeste, D² hingegen hat sogar schon Kunstausdrücke für die einzelnen Arten derselben und kennt das Gesetz der Dreibuchstäbigkeit als ein auch die schwachlautigen Verba umfassendes (vgl. N. 51). Dass aber der Entdecker dieses Gesetzes kein anderer als Chajjug gewesen ist, wird mehrfach unzweideutig bezeugt und ist bisher niemals bestritten worden. Diese glaubwürdigen Zeugnisse müssten erst entkräftet werden, ehe wir das Verdienst der grossen Entdeckung einem anderen Grammatiker als Chajjug zuzuerkennen berechtigt wären. Ich halte es durchaus nicht für unmöglich, dass ein Autor, der in einer Schrift einen unwissenschaftlichen Standpunkt eingenommen hat, in einer späteren diesen Standpunkt als einen von ihm selbst überwundenen nicht mehr einnimmt, wie z. B. Jehuda b.

David, dessen Identität mit Chajjug höchst wahrscheinlich ist. Aber dass schon Dunasch und nicht erst Chajjug das Gesetz der Dreibuchstäbigkeit entdeckt haben soll, scheint mir völlig unannehmbar. Der Schluss von D² N. 36, worauf E. grosses Gewicht legt וערכה לפי ערכה ואופניה ודרכה soll nach E. bedeuten, dass der Verf. den Schüler oder Leser auffordert, „das Wesen der schwachen Verba in ein alphabetisch geordnetes System zu bringen". Und daraus soll hervorgehen, „dass es sich hier um eine erst in ihren Anfängen befindliche Theorie handelt, die erst systematisiert werden soll". Wie gesucht! D² wiederholt und ergänzt das N. 10 ad vocem בקרת über ביקרותיך unter ב gesagte in N. 36 unter י, wohin es eigentlich gehört, da die Wurzel des letztgenannten Wortes יקר ist, und schliesst seine grammatische Belehrung über die Verba פ״י mit der Aufforderung an den Schüler, die schwachen Verba, die in drei Hauptklassen zerfallen (הממוכנות בפה ובעין ובלמד שלהם), nicht (wie Saadia es gethan) unbeachtet zu lassen, sondern sie zu ordnen nach ihrer Ordnung und ihren Formen[1]) d. h. die schwachen Verba richtig einzureihen in eine der drei Ordnungen (schwachlautige am Anfange, in der Mitte, am Ende der Wurzel), ferner richtig einzureihen auch mit Bezug auf ihre Formen, da z. B. innerhalb der Ordnung פ״י, wie D² a. a. O. ausführt, zwei verschiedene Bildungen הוקר und הישר, הוצא und היצא sich unterscheiden lassen. Einer solchen Aufforderung zur richtigen Klassificierung und Analyse der schwachen Verba bedurfte es aber auch, nachdem Chajjug sein epochemachendes Werk geschrieben hatte[2]). Ob E. wohl, als er aus dem Schluss-

---

[1]) Auf das Wort דרכה ist kein Gewicht zu legen, da es nur wegen des Reimes auf ערכה hinzugefügt ist. Aus diesem Grunde ist auch E.'s Aenderung von דרכה in דרכיה nicht angängig.

[2]) E. versteht unter וערכה לפי ערכה die alphabetische Ordnung und erinnert an das von Parchon gebrauchte Wort ערוך. Aber Parchon hat erst 1161 geschrieben, und es kann nicht behauptet werden, dass ערך in D² „alphabetisch ordnen" bedeutet. Weder bei Menachem noch bei Dunasch findet sich ערך in diesem Sinne. Aber aus D² N. 125 (p. 44, Z. 7 und 9) geht hervor, dass ערך eine Reihe grammatischer Formen und das Verbum ערך eine Reihe solcher Formen bilden bedeutet. Es kann also וערכה לפי ערכה ואופניה auch dahin erklärt werden, dass der Schreiber aufgefordert wird, die schwachen Verba der Reihe nach zu conjugieren und in geordneter Aufzählung aller ihrer Formen zusammenzustellen. Was E. p. 75, Anm. 1 zu meiner Lesung in Nr. 95 הדין השלום bemerkt, macht die Lesung des Herausgebers (nicht erst Rosins) הדין

reim וערכה לפי ערכה ואוסניה ודרכה den Schluss zog, dass dem Verf. von D² Chajjug's Werk noch nicht vorgelegen haben kann, daran gedacht hat, dass nach seiner Annahme (p. 78, Z. 3 v. u.) die Schlussverse einem anderen Verfasser als dem von D² gehören müssen? Oder meint E. mit der von ihm beliebten Aenderung von ודרכה in ודרכיה bewiesen zu haben, dass hier kein Schlussreim vorliegt?

Ich gehe zu meinem letzten Einwand gegen Dunasch's Autorschaft über. Der höchst ungelenke, arabisch gefärbte Stil von D² contrastiert dermassen mit D¹, dass beide Schriften nicht von einem und demselben Verfasser herrühren können. Das erkennt auch E. völlig an. Aber zur Wahrung der Autorschaft Dunasch's greift er zu der willkürlichen Annahme, dass D² eine Uebersetzung des ursprünglich von Dunasch arabisch geschriebenen Originals sei. Bisher stand fest, dass Dunasch, der das Hebräische meisterhaft schrieb, seine grammatischen Schriften nur hebräisch verfasst hat, und dass Mose Ibn Chiquitilla, der erste Uebersetzer einer grammatischen Schrift aus dem Arabischen ins Hebräische gewesen ist. Wodurch will E. die bisherige Annahme umstossen und seine neue Ansicht stützen? Aus אצלם N. 102, das zur Bezeichnung des Sprachgebrauchs bei den Hebräern dient, soll hervorgehen, dass das Original von D² ursprünglich arabisch gewesen ist, denn nur ein arabisch schreibender Autor konnte von den Hebräern schreiben „bei ihnen". Ganz recht, aber E. hat übersehen, dass a. a. O. der arabisch schreibende Autor kein anderer als

---

השלם nicht annehmbarer. Das Ungrammatische der Construction הדין השלום ist in einer Schrift, die von unhebräischen Barbarismen und Schreibfehlern wimmelt, entweder als Sprachschnitzer des Verfassers nicht auffallend oder als Schreibfehler des Abschreibers in דין השלום zu corrigieren. Ich habe die Worte אבל אין לנו להשליך דבר מן דין השלום שדנוהו המדקדקין also verstanden: aber wir dürfen nicht ein Wort aus der Regel der Dreibuchstäbigkeit, die die Grammatiker aufgestellt haben, herauswerfen (oder: wir dürfen nichts von der Regel der Dreibuchstäbigkeit wegwerfen). Und darum, so heisst es weiter, dürfen wir nicht von פרש eine Form פרשדונה bilden. Weil D² den Terminus שלם für eine „dreibuchstäbige starke" Wurzel braucht, darum ist es nicht unmöglich, dass דין השלום das Gesetz der Dreibuchstäbigkeit bedeutet. Doch wäre mir die Lesung הדין השלם lieber, wenn sie nur einen rechten Sinn gäbe. Ich schlage daher vor, unter Berufung auf das N. 1 vorkommende דין ודקדוק ושקול כל מלה statt דין השלום zu lesen הדין השקול oder הדין והשיקול, was einen vortrefflichen Sinn hätte.

Saadia und der ganze Satz ein übersetztes Citat aus כתב צחות לשון העברי des Gaon ist. So fällt denn der einzige Beweis für ein arabisch geschriebenes Original in Nichts zusammen. Denn die anderen von E. ausgeführten Arabismen verrathen durchaus nicht mit Sicherheit eine arabische Vorlage, sondern entweder eine solche, oder einen Schreiber, dem das Arabische weit geläufiger war, als das Hebräische, so, dass er dieses namentlich in den grammatischen Partien nicht anders, als mit Arabismen versetzt schreiben konnte[1]). Aber ehe wir an eine Uebersetzung von D[2] aus dem Arabischen denken, haben wir doch wohl als Ursache zu fragen: Wer und was hat den unbekannten Autor zu einer Uebersetzung ins Hebräische veranlasst? Uebersetzungen entstehen doch nur aus einem wirklichen Bedürfnisse. Für wen aber hätte eine solche Uebersetzung einen Wert gehabt? Für den des Arababischen Kundigen bedurfte es ihrer nicht, für den des Arabischen Unkundigen wäre diese Uebersetzung fast wertlos gewesen, weil sie ohne Kenntniss des Arabischen nur schwer verständlich ist. Und dabei ist die ganze kritische Arbeit, wie aus den zahlreichen Mahnungen und Aufforderungen zum Lernen hervorgeht, für Schüler bestimmt. Eine Uebersetzung für Lernende, in einer so schwerfälligen, harten und dunklen Sprache geschrieben — wie auffallend! Eine e r s t e Uebersetzung auf dem Gebiete der hebräischen Grammatik, hätte doch auch dem Verfasser als eine so bedeutsame Arbeit erscheinen müssen, dass dieser allen Grund gehabt und gewiss nicht unterlassen hätte, es in der Aufschrift, wenn nicht gar in einer ausführlichen Einleitung zu erwähnen und wäre es auch nur, um die Mängel der Uebersetzung durch die Schwierigkeiten einer bis dahin noch nicht versuchten Arbeit zu entschuldigen. Warum also ist in der Aufschrift auch nicht mit einem Worte davon die Rede, dass es eine Uebersetzung ist? Auf diese Frage giebt es eben keine Ant-

---

[1]) Doch möchte ich נסרוץ nicht mit E. (p. 77 unten und 78 Note 1) als Arabismus auffassen, da dieser Ausdruck in D[2] N. 95 (p. 25, Z. 2) durch das in N. 1 (p. 1, Z. 16) vorkommende מלסרוץ in dem Sinne von „verstossen" ausreichend belegt ist. Statt בימוי, das E. p. 77 aus dem Arabischen erklären möchte, ist wohl מושג zu lesen. E.'s Erklärung, dass בימוי hier „andere Aussprache" bedeutet, scheint mir unzutreffend, da es sich hier um Wortverlängerungen handelt (והאריך מכולן פרשדונה), für die sonst in D[2] N. 22 und 125 a השנה, N. 104 יושג vorkommt.

wort, und die Vermuthung, dass D^2 eine Uebersetzung ist, stützt sich nur auf die Annahme, dass kein Anderer als Dunasch der Verfasser sein kann. Diese Annahme aber stösst, wie ich gezeigt habe, auf allzugrosse Schwierigkeiten. Wäre der Inhalt von D^2 mit D^1 so übereinstimmend, dass nach den Grundsätzen einer gesunden philologischen Kritik kein anderer als Dunasch der Verfasser sein könnte, dann müsste man nothgedrungen, um die mit D^1 völlig contrastierende Schreibweise der jüngeren Schrift D^2 zu erklären, zu der Annahme seine Zuflucht nehmen, dass uns in D^2 eine Uebersetzung aus dem Arabischen vorläge. Wäre die Schreibweise von D^2 dieselbe glatte, leichtflüssige wie in D^1 und der Inhalt, einen weit fortgeschrittenen Standpunkt verrathend, widersprüche in einigen noch so wichtigen Punkten dem, was in D^1 gelehrt wird, auch dann wäre die Autorschaft Dunasch's ohne Weiteres aufrecht zu erhalten und eine noch so auffallende Aenderung seiner Ansichten immerhin erklärlich. Aber wo Form und Inhalt der beiden Schriften, gegeneinander gehalten, zu so schwierigen kritischen Bedenken Anlass giebt, da genügt die in sich selbst schwierige Annahme, dass nicht das Original sondern nur eine Uebersetznng vorliege — womit übrigens nur eine Hauptschwierigkeit beseitigt wäre — nicht, um die Zweifel an der Echtheit von D^2 niederzuschlagen. Ich habe ausdrücklich bemerkt, dass nicht jede einzelne Schwierigkeit, für sich betrachtet, sondern die Gesammtsumme und das Gesammtgewicht der von mir vorgebrachten Bedenken für mich entscheidend gewesen ist. Die Ausführungen E.'s haben diese Gesammtsumme und dieses Gesammtgewicht in meinen Augen nicht verringert. Ich kann auch nicht finden, dass die Schlussverse der einzelnen Abschnitte mit dem sonst ungelenken hebräischen Stil „merkwürdig contrastieren" (E. p. 78). Die Schlussreime sind natürlich etwas leichter und flüssiger geschrieben als die grammatischen Stücke, weil gerade diese dem Schreiber besondere Schwierigkeiten bereiten. Uebrigens sind auch manche Schlussverse recht ungeschickt, so z. B. zu N. 11; 23; 25; 140 u. sonst. Die Annahme E.'s, dass die Schlussverse „einem anderen Verfasser gehören müssen", scheint mir durchaus ungerechtfertigt[1]). Desgleichen die Annahme

[1]) „Die in den Teschuboth vorkommenden Verse, welche den Meister des Stils verrathen" (E. 79). können auch Citate aus zeitgenössischen Dichtern sein.

(E. p. 65, Z. 14 ff. und p. 79, Z. 28 ff.), dass aus einigen Stellen von D² vorangegangene Dispute über Saadia's Ansichten zu ersehen sind. Wendungen, wie ואם אמר אומר (N. 102 und sonst) sind nicht als Spuren von „Verhandlungen mit eifrigen Parteigegnern und Vertheidigern Saadia's" aufzufassen, sondern, wie das schon bei Menachem häufig vorkommende ואם יטעון הטוען (z. B. Men. p. 30b: 32b; 37b) oder ואם אמר יאמר הטוען (das. 32b; 33a) nichts weiter als die bei längeren Auseinandersetzungen üblichen Wendungen, um das pro und contra gegen einander und auseinander zu halten[1]). Damit wird von selbst hinfällig, was E. p. 79 bemerkt, dass die Abfassung von D² nicht in eine spätere Zeit als in die zweite Hälfte des X. Jahrhunderts gesetzt werden kann. Indem ich schliesslich gegen E. (p. 79) noch bemerke, dass auch der Glaube Abr. Ibn Esra's an die Echtheit der Schrift, die sich in ihren Anfangsworten als ein Werk Dunasch's ausgiebt, die kritischen Bedenken dagegen nicht im mindesten abzuschwächen vermag, bin ich mit meiner Besprechung der Argumente E.'s für die Autorschaft Dunasch's zu Ende. und darf mit gutem Gewissen sagen, dass sie mich nicht zu überzeugen vermochten.

Der Vollständigkeit halber erwähne ich noch, dass zu Gunsten der Echtheit von D² zwei Stellen, die E. nicht hervorgehoben hat, geltend gemacht werden könnten. Erstens sagt der Verf. in N. 6 von sich ועשיתי להן סימן ח'ג' ק'ץ' ס'פ'ר' ע'ז', dass er das Mnemonikon für die Wurzelbuchstaben gemacht habe. Dieses Mnemonikon ist aber unstreitig von Dunasch gemacht. Zweitens scheint in N. 105 ומאומר ראש הישיבה בשבחו למשקל דברי אז נפלא בעיניו Dunasch von sich und seinen Gedichten zu sprechen. Zu der ersten Stelle sei bemerkt, dass, wenn wir nicht annehmen wollen, der unbekannte Verf. von D² habe sich unrichtiger Weise selbst als Urheber des von seinen Lehrer überkommenen Mnemonikon bezeichnet, wir immerhin annehmen können, der Verf., der sich die Aufgabe gestellt, die Kritik Dunasch's gegen Saadia theils aus dem Gedächtnisse, theils aus nachgelassenen arabisch abgefassten Notizen seines Lehrers so niederzuschreiben, als ob sie von diesem selbst herrührte, habe echte Ansichten Dunasch's mit eigenen vermischt, dass so-

---

[1]) Vgl. auch N. 39 ואם אמר אומר . . אז נשיבהו, N. 140 desgl.

mit manches in D^2 auf die echte Kritik Dunasch's gegen Saadia zurückgeht, manches jedoch auf Rechnung des unbekannten Verfasser zu setzen ist. Dass עשית in D^2 übrigens nicht in des Wortes strenger Bedeutung genommen werden muss, geht aus N. 36, Z. 2 (עשיתיו) deutlich hervor. Die zweite Stelle in N. 105 (p. 31, Z. 13—15) ist ohne Zweifel corrumpiert. Sie lautet in Schröters Ausgabe: ומאומר ראש הישיבה בשבחו למשקל דברי אז נפלא בעיניו ואמר לא נראה כמוהו בישראל. ידענו כי אז מ' ר' סעדיה וזולתו מכל בני מזרח לא היתה להם ידיעה בחיבור החרזה ושיקול הפיוט. Graetz (V. Note 21) liest בשבחי למשקל. דברי אז נפלאו und folgert daraus, Dunasch habe dem Gaon metrische Verse gezeigt, dieser aber war mit der Einführung des arabischen Metrum in die hebräische Poesie unzufrieden und bezeichnete es als etwas Aussergewöhnliches und Verwerfliches. Stern (I. p. 27, Note 10) liest ebenfalls בשבחי statt בשבחו und folgert daraus ähnlich, dass der Gaon die Verse Dunasch's missfallen haben. Harkavy (Leben u. Werke Saadia's, I, p. 150) liest דברי אלעזר statt דברי אז und erklärt, dass aus dem überschwänglichen Lobe, das der Gaon den Gedichten Eleasars (ha-Kalir) gespendet hat, hervergehe, dass der Gaon und die übrigen Orientalen keine Kenntniss von der hebräischen Verskunst (die Dunasch zuerst eingeführt) gehabt habe. Graetz's Erklärung ist unannehmbar. משקל absolut stehend, ohne nähere Bestimmung, kann nicht metrische Verse bedeuten. Auch דברי אז נפלאו בעיניו empfiehlt sich nicht, ebensowenig die Auffassung von לא נראה כמוהו בישראל als Ausdruck des stärksten Tadels „wir wollen dergleichen nicht wieder sehen in Israel". Und welchen Sinn hätte schliesslich der ganze Passus? „Aus der Antwort des Gaon, als ich meine Verse lobte — meine Worte erregten sein staunendes Befremden und er erwiederte: Wir wollen dergleichen nicht in Israel sehen — erkennen wir, dass damals der Gaon und die übrigen Orientalen keine Kenntniss hatten von der Abfassung von Versen und der metrischen Abwägung von Gedichten". Ist es logisch zu sagen, daraus, dass Dunasch ein Neues, bis dahin Unerhörtes, von keinem anderen als von ihm Versuchtes, dem Gaon gegenüber gerühmt habe und vor diesem getadelt worden sei, folge, dass der Gaon damals dieses Neue noch nicht gekannt habe? Entweder bedurfte es keines Beweises dafür, weil es allgemein feststand, dass der Gaon von derartigen hebräischen

Versen, wie sie Dunasch zuerst geschrieben, von dem Auftreten Dunasch's nichts gewusst hat. Oder, wenn es eines solchen Beweises bedurfte, ist dieser durch die Bemerkung Dunaschs, dass Saadia sich über die ihm gezeigten Verse verwundert und tadelnd ausgesprochen habe, nicht erbracht. Denn vielleicht hat der Gaon, dem Dunasch seine metrischen Gedichte zeigte, diese Art Verse darum um so schärfer getadelt, weil er die Art bereits kannte und sie für unangemessen hielt. In der That haben die Schüler Menachems (Stern I, p. 27) an Dunasch geschrieben, dass der Gaon nur darum keine hebräischen Gedichte nach arabischem Metrum verfasst habe — womit er ganz wohl dem Dunasch hätte zuvorkommen können — weil er einsah, dass die Sache nicht gut wäre und den Regeln der hebräischen Lautlehre zuwiederliefe. Also entweder stand die Priorität Dunaschs in Bezug auf Einführung des Metrums in die hebräische Poesie fest, dann brauchte Dunasch es nicht erst aus einer Aeusserung des Gaon zu beweisen, oder wenn irgend jemand diesen Ruhm dem Dunasch streitig machen wollte, dann wäre aus dem Tadel des Gaon noch nichts zu Gunsten Dunasch's bewiesen. Darum kann ich mit Graetz's Lesung mich nicht einverstanden erklären. Aehnliches gilt auch von Stern's Lesung und Erklärung. Durch Harkavy's Verbesserung von משקל דברי in משקל דברי אלעזר wird ein völlig befriedigender Sinn erzielt und Dunasch's befremdendes Selbstlob eliminiert, aber es will mir nicht gefallen, dass die Gedichte des Kalir als דברי אלעזר bezeichnet werden, und es fällt auch schwer zu glauben, dass אז aus אלעזר verderbt sein soll: Ich schlage daher vor, anstatt למשקל דברי zu lesen למשקל הגרי, oder למשקל ערבי, was einen vortrefflichen Sinn ergiebt: Daraus, dass der Gaon zum Lobe des arabischen Metrums sich äussert — er hält es für bewundernswerth und äussert sich, dergleichen sei in Israel nicht zu finden — erkennen wir, dass Saadia und alle seine Landesgenossen damals keine Kenntniss von der (neuen) hebräischen Reimpoesie und der metrischen Abfassung eines Pijjut hatten. Saadia war ein trefflicher Kenner des Arabischen, der auch arabische Metrik lehrte[1]) und hat in seinem כתב צחות לשון הקדש, woraus in D² N. 102 ff. Stellen angeführt und kritisiert werden, wohl

[1]) Stern I, p. 27, Z. 8 und 9: . . . והיתה בעת ההוא צעיר תלמידיו בלשון הערב ומשקליה.

auch über das arabische Metrum und zwar lobend sich geäussert[1]).

Ich bin mit meiner Replik zu Ende und darf behaupten, dass ich meines Wissens, nichts von dem verschwiegen oder unbeachtet gelassen habe, was für die Autorschaft Dunasch's spricht.

Jehuda ha-Lewi oder Moses Ibn Esra?

Von Dr. **H. Brody.**

Wie unzuverlässig oft die Angaben sind, in denen die Sammler der handschriftlichen Dîwâne Jehuda ha-Lewi's und Moses Ibn Esras über Verfasser und Bestimmung der einzelnen Gedichte uns belehren, ist hinlänglich bekannt. Die Sammler selbst haben wiederholt Veranlassung genommen, ihre Vorgänger zu corrigieren und der in den meisten Fällen begründeten Ansicht Ausdruck zu geben, dass in Bezug auf die Verfasser mancher Gedichte die Tradition eine zweifelhafte, oft eine entschieden falsche sei[2]). Aber auch sie, die jüngern und bis zu einen gewissen Grade kritisch beanlagten Sammler, haben in dieser Hinsicht gar oft gefehlt, und es wird Aufgabe der modernen Kritik sein, nach bestimmten Merkmalen die Verfasser verschiedener poetischer Stücke zu ermitteln und die vorhandenen Zweifel zu zerstreuen. Leicht freilich wird die Untersuchung nicht sein, denn die Dichter der Schule, die vorläufig in Betracht kommt, haben sehr viel Gemeinsames, und das für die einzelnen Dichter Charakteristische ist noch nicht genügend festgestellt. In vielen Fällen aber wird ein befriedigendes Resultat die Mühe belohnen.

Bei der Bearbeitung des Dîwâns von Jehuda ha-Lewi habe ich bei manchem Gedicht zweifeln müssen, ob mir ein

---

[1]) ומאומר ראש הישיבה bedeutet nicht eine mündlich sondern eine schriftlich ausgesprochene Ansicht, wie ואמר, das in D^2 unzählige Male sich findet. Vgl. namentlich die Infinitivform ואמרו N. 28, ותמרתי באמרו N. 122.

[2]) Vergl. Kaufmann, Jeh. Halewi, S. 42.

Werk dieses Dichters vorliegt, und in der That war ich gezwungen, einige Stücke zunächst auszuscheiden, weil mir die Autorschaft des Meistersängers sehr fraglich erschien[1]). Zu diesen Stücken gehört ein Gedicht, das Jehuda ha-Lewi dem Jehuda Ibn Esra gewidmet haben soll und das folgenden Wortlaut hat[2]):

— — — ◡ — — — ◡ — —

אִם הַנְּדֹד מִכָּל־שְׁכֶם שִׁכְמִי אַטֶּה אֱלַי עֹל סֻבֳּלוֹ שִׁכְמִי[3])
אִם עוֹד בְּיַלְדֵי הַזְּמָן אֶבְטַח תִּשְׁכַּל בְּחֶרֶב הַזְּמָן אִמִּי[4])
עַל־מִי חֲמַס נַפְשִׁי וְרִיבוֹתָי וּלְמִי תְלֻנּוֹתַי וְלִפְנֵי מִי
אַגִּישׁ עֲצֻמוֹת[5]), לַעֲצוּם עָיִן[6]) עָצְמַת[7]) יְגוֹנָיו עִצְּמָה[8]) עַצְמִי[9])
לוּ הַזְּמָן יֶחְכַּם[10]) וְיֵדַע כִּי אֶפְחַד לְמָחָר מִבְּעוֹד יוֹמִי[11])
לֹא בָא לְהַבְרוֹתִי[12]) מְעַט נֹפֶת לַהְפֹּךְ לְלַעְנָה אַחֲרָיו לַחְמִי
חֵי רַב יְהוּדָה נִשְׁבְּעָה נַפְשִׁי אִם אֶעֱזֹב תֻּמִּי[13]) עֲדֵי תֻמִּי[14])
לָעַד לְבַל אֶבְטַח בְּיַלְדֵי[15]) יוֹם יוֹם נָעֲמוּ לִי גְּרָמוּ גַרְמִי[16])

---

1) S. Einleitung zum Dîwân, I p. XV.

2) Das Gedicht befindet sich im Dîwân Ms. Oxf. (Neubauer, Nr. 1971) Teil I, Nr. 136, ebenso im מחנה יהודה (Neub. 1970) Teil III (מחנה הנשאר). In 1970 Teil I, Nr. 10 ist nur der erste Vers, aber auch die arabische Ueberschrift enthalten. Diese lautet: וכתב לאבי אלחסן יהודה בן עזרא.

3) Das erste שכם = Anteil, Gen. 48, 22; das zweite nach Jes. 9, 3. 10, 27.

4) Nach I Sam. 15, 33.

5) Jes. 41, 21, wo aber die meisten Ausg. עַצֻּמוֹת lesen, was hier contra metr. wäre.

6) Nach Jes. 33, 15.

7) Ibid. 47, 9.

8) Jer. 50, 17.

9) Ezech. 37, 7.

10) 1971 hat יחכים.

11) Heute schon, während ich noch glücklich bin, fürchte ich das Morgen, die Tage, die da kommen.

12) II Sam. 3, 35.

13) Deuter. 31, 30.

14) Ps. 7, 9.

15) 1970: ליגד.

16) Num. 24, 8; Gen. 49, 14.

אֵיךְ אֶסְעֲדָה לִבִּי בְשִׁיר מִכְתָּב[1] חָקוּק עֲלֵי לִבִּי כְּחוֹתָמִי[2]
אִם הַקְּסָמִים[3] יַחֲיוּן לִבּוֹת הוּא הַכְּתָב הָיָה לְבַד קִסְמִי
כִּי בָא וְהֵבִיא רַעֲבוֹן[4] נַפְשִׁי נֹפֶת וְצוּף מָסַךְ בְּמַטְעַמִּי
בּוֹ נָעֲמוּ אָזְנַי וְנִרְצָעוּ עַל־כֵּן אֲנִי עֶבֶד לְעוֹלָמִי[5]
זֵכֶר יְהוּדָה יַחֲרִיד לִבִּי אַל תִּקְרְאוּ עוֹד אֹהֲבַי בִשְׁמִי[6]
שֵׁכָר לְאֹבֵד בַּעֲדוֹ הָבוּ[7] נוּדוּ[8] לְבַת־עֵינִי בְּבַת־כַּרְמִי[9]
אוּלַי בְרִשְׁתָּם אֶתְפְּשָׂה יָגוֹן[10] אֶגְבַּר וְאִנָּקֵם בְּאִישׁ חֶרְמִי
אֶרְוָה בְיֵין אַהֲבַת כְּרוּב מִמְשַׁח[11] מָסַךְ בְּנֹדוֹ בַּבְּכִי דָמִי
יִתְקַדְּרוּ שָׁמַי בְּצַוּתִי הוֹלֵךְ בְּמַר שִׂיחִי וּבִשְׁלוֹמִי[12]
נֹשֵׂא שְׁלוֹמוֹתַי נְהַג וָלֵךְ פֶּן יַעֲצָרְכָה מַהֲלֹךְ גִּשְׁמִי[13]
זֵכֶר כְּרוּבִי הַעֲלֵה עִמִּי[14] וִיקוֹד עֲזָבוֹ יוֹם נְדֹד עִמִּי
אוּלַי בְשָׂמָיו יִזְלוּ[15] עַל־אִישׁ תָּמִיד בְּפִיו תֵּן רֵיחֲךָ בָּשְׂמִי:

Wer ist als Verfasser dieses Gedichtes anzusehen?

Für die Autorschaft Jehuda ha-Lewi's spricht die Thatsache, dass es in den Handschriften ihm beigelegt wird, ferner der Umstand, dass Vers 13 anders kaum zu verstehen ist: Nennet meinen Namen — Jehuda — nicht, denn mein

---

1) So in den Ms.; derselbe Ausdruck kommt auch bei Moses Ibn Esra, Dîwân (ms.) Nr. 64 vor: נועם בשיר מכתב ידיהם מנעים ריח כפרינו ותפוחינו. An beiden Stellen wäre vielleicht besser בשור מכתב zu lesen.

2) Vgl. Hohel. 8, 6; 1971: בחותמי.

3) 1970: בקסמים.

4) Gen. 42, 19, 33.

5) D. h. עבד עולם, so lange ich lebe; vgl. Exod. 21, 6. Für ונרצעו in der ersten Vershälfte ist am Rande die La. ונרצעתי als נ״א angegeben.

6) Vgl. Ruth 1, 20. Wie der Vers aufzufassen ist, soll im Folgenden besprochen werden.

7) Nach Prov. 31, 6.

8) Hiob 2, 11.

9) D. h. Wein.

10) I Kön. 20, 42.

11) Ez. 28, 14.

12) Wenn ich dem, der von dannen zieht mit meinem Kummer und mit meinem Grusse (dem Boten), den Auftrag gebe . . .

13) II Kön. 4, 24; I Kön. 18, 44. In beiden Mss. יעצרך.

14) 1970: כרוב לב. Mir will sich der Sinn dieses Halbverses nicht offenbaren.

15) Hohel. 4, 16.

Herz erbebt, so ich ihn höre (da er den Freund, der ebenfalls diesen Namen trägt, mir in Erinnerung bringt); nur das kann der Sinn dieses Verses sein. Der Schlussvers indessen würde bei dieser Annahme unverständlich bleiben; dieser ist nur zu erklären, wenn wir — Moses Ibn Esra als Verfasser unseres Gedichtes ansehen. Im Dîwân Jeh. ha-Lewi's [1]) finden wir nämlich ein Muwaššah, das mit den Worten beginnt:

תֵּן רֵיחַךְ בְּשִׁמְי מִפְּאַת כְּלִיל יָפְי

und Moses Ibn Esra gewidmet ist. Haben wir in dem in Frage stehenden Gedichte die Antwort auf dieses Freundschaftslied Jehuda ha-Lewi's, dann ist der Sinn des Schlussverses klar. Der Dichter will sagen: Vielleicht wird der von ihm (dem Freunde) ausgehende Wohlgeruch den erreichen, der stets im Munde führt des Freundes Lied תן ריחך בשמי! Es wird ferner durch diese Annahme auch Vers 10 in's wahre Licht gesetzt: Es ist eine Anspielung auf die Worte Jehuda ha-Lewi's (in dem genannten Gedichte):

אִם יַחְשֹׁךְ נוּמִי מַחֲזוֹת בְּאַלּוּפִי
קָסָם וְאוֹב נַפָּה בַּעֲדוֹ וְלֵךְ שָׂפִי

Dass es die Art Moses Ibn Esra's ist, in den Schlussversen seiner Gedichte die Anfänge jener Dichtungen wiederzugeben, die er beantwortet, wissen wir auch von anderer Seite. Seine Dichtung נפת שפתים [2]) ist die Antwort auf ein Gedicht des Salomo Almu'allam, das mit den Worten עב תערף או יזלו עינים anhebt [3]); Moses schliesst sein Lied mit den Worten:

תִּקְרָא אֲנִי שִׂמְחָה לְשֶׁרֶת מַהֲלַל עָב תַּעֲרֹף אוֹ יִזְלוּ עֵינָיִם

Wie so Vieles, hat wohl Moses Ibn Esra auch diese Feinheit von seinen arabischen Dichterbrüdern gelernt.

---

[1]) In meiner ed. I, p. 122, Nr. 86; vgl. das. Anm. p. 201, wo schon die hier näher begründete Vermutung angedeutet ist.

[2]) Steinschneider-Jubelschrift, hebr. Abt., p. 36 ff.

[3]) Ein Gedicht das mit diesen Worten beginnt, ist in גנזי אכספורד p. 18 abgedruckt Dieses, dem Jeh. ha-Lewi gewidmet, ist dort fälschlich Moses Ibn Esra beigelegt; in der That ist Salomo Almu'allam der Verfasser (vgl. Kaufmann, Jehuda Halewi, S. 12, Anm. 2 u. Egers in Hebr. Bibliogr. XVII, 62; danach ist ZfHB. I, 78 zu ergänzen und Anm. 4 in der Steinschneider-Jubelschrift l. c. zu berichtigen). Dasselbe Gedicht, entsprechend geändert, dürfte Salomo auch Moses Ibn Esra gewidmet haben.

Der Wormser Judenrath

von A. Epstein.

Die Juden bildeten in jeder von ihnen bewohnten Stadt eine Sondergemeinde mit eigener Verwaltung. Zu den Obliegenheiten der Vorsteher gehörten, neben der Besorgung der inneren Angelegenheiten, auch die Vertretung der Gemeinde nach aussen, und die Wahrung ihrer Interessen gegenüber den Uebergriffen der Stadtherrn und des Reiches. Die Organisation des Vorstandes scheint nicht überall und nicht zu allen Zeiten die gleiche gewesen zu sein. Die Gestaltung desselben hing von verschiedenen Umständen, zunächst von der jeweiligen Lage der Juden, ab. Auch mussten die landesüblichen Gemeindeverfassungen als Muster ihren Einfluss auf die Bildung des jüdischen Gemeinderaths ausüben. Die Verwaltung der jüdischen Gemeinden wird wohl räumlich und zeitlich mannigfaltige Formen angenommen haben. Es verlohnt sich der Mühe, den Judenrath in Deutschland näher kennen zu lernen. Zu diesem Zwecke veröffentliche ich hier eine Schilderung des Wormser Judenraths aus dem 17. Jahrhundert, wie sie uns Juspa Schammas in seinem handschriftlichen Minhagbuche giebt[1]).

Der Wormser Judenrath bestand im 17. Jahrhundert aus 12 Räthen, von denen jeder einen Monat im Jahre seines Amtes waltete, und während seiner Amtsdauer Monatsvorsteher (פרנס החודש) genannt wurde. Die Räthe wurden ursprünglich von der Gemeinde gewählt und vom Bischof bestätigt. Die Räthe hatten dann das Recht der Selbstergänzung; beim Abgange eines Mitgliedes durch den Tod oder Auswanderung, ergänzten die zurückgebliebenen Vorsteher den Rath durch die Wahl eines neuen „Rathmannes", der ebenfalls durch den Bischof bestätigt werden musste. Zum Vorsitzenden des Rathes wählten die Räthe einen aus ihrer Mitte, der dann Judenbischof, פרנס הגמון oder פרנס הישיש hiess. Aehnlich organisiert war der Judenrath, auch in anderen bedeutenderen Städten Deutschlands.

Ueber den Wormser Judenrath lautet der Vertrag von 1312 mit Bischof Emerich insoweit er uns hier interessirt wie folgt: Zum ersten das der Juden Rathsleutt mit dem

---

[1]) S. Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann, S. 303.

Judenbischoff allwegen zwölff sollen sein vndt nit mehr, vndt diese zwölf sollen vnter Ihnen nach Jüdischen Recht richten, als es von Alters herkommen is. Vnter den zwölff Juden soll vnser Herr der Bischoff von Wormbs, der dan ein Bischoff ist, einen benennen zu einem Judenbischoff, der soll sein lebtag Judenbischoff heissen, doch soll des Judenbischoffs Ambt vnter Ihnen zwölffen vmbgehen, ie zu dem andren, als Ihr gewonheit bissher gewesen ist, vmb das, das sie bass gerichten mögen . . . wann einer vnter den zwölff Juden, die in den Juden Rath sein, abgeht, so sollen die andern Eilff nach der meisten messige einen andern vnbesprochenen Juden, der nicht ein besprochen man sie der Jutscheit, und nicht ein Krieheim sei, noch ein drifzan oder ein Walch, benennen zu einem Rathsman[1]).

Die Verträge über die Ergänzung des Judenraths aus den Jahren 1439, 1446 und 1488[2]) enthalten bezüglich der berührten Punkte keine Abweichungen. Anders lautet die Judenverordnung vom Jahre 1505. Unter Anderem heisst es dort: Erstlich ordnen setzen und wollen wir, das unhinfero zu yder zytt dreyzechen personen vnd nit meher noch mynder zum Judenraithe geordnet werden, der yder eyn stym haben; dieselben und ire yder sollen uns geloben und darnach mit aufgelegten Fingern in iren Talmud ein liblichen eyd sweren, das sie uns und gemeiner statt getreve und holt seyn in allen sachen, vor schaden warnen etc. . . Geht einer der Rathe ab, so sollen sie dem Rathe zwei Juden präsentiren, doch das derselben keyner ein drieffzeann oder geborner walch sey. . .[3]).

Hier werden Neuerungen versucht; es soll nämlich der Judenrath nicht aus 12 Personen, wie bisher, sondern aus 13 bestehen, und die Ergänzung soll nicht durch den Rath besorgt werden, sondern dieser habe beim Abgange eines

---

[1]) So bei Boos, U. B. II, 45. Bei Wolf, Geschichte der Juden in Worms S. 31 lautet der letzte Passus: der nicht ein besprochener Mann sey der Iudischaiti und nicht ein Kueheim sey, noch ein Drisam, oder ein Walch, benennen zu einem Rathsman. Wolf, S. 113, erklärt im Namen Oppenheims Walch richtig mit Welscher, Italiener, und verweist auf Resp. des Jakob Weil N 147, wo Walch wirklich diese Bedeutung hat. Aber ein Unsinn ist die Erklärung Jellinek's S. 5, dass Kueheim Kuhhirt bedeute.

[2]) Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins XX (1867) S. 40—41.

[3]) Boos, U. B. III, 507. Vgl. Boos, Geschichte III, 163.

Mitgliedes dem Gemeinderathe zwei Candidaten vorzuschlagen, von denen er einen wählt. Der Versuch ist misslungen, denn im 17. Jahrhundert zählte der Wormser Judenrath 12 Personen, und die Ergänzung desselben blieb die alte, wie wir bald sehen werden.

Zu beachten ist, dass während der Vertrag von 1312 drei Familien aufzählt, welche nicht am Judenrathe theilnehmen durften, die Judenordnung von 1505 deren nur zwei kennt. Die Krieheim werden in der Judenordnung nicht erwähnt, und man darf daraus schliessen, dass sie 1505 in Worms nicht mehr existierten. In der That kommt ein solcher Name in der einschlägigen Literatur nicht vor. Auch Juspa Schammas, der von drei Familien spricht, die zum Judenrathe nicht zugelassen werden, kennt nur zwei Namen, welche den Walch und Drifzan entsprechen, während der Name der dritten Familie, der Krieheim, bei ihm unerwähnt bleibt. Juspa schreibt nämlich: Es sind drei Familien, von denen man nicht einen Parnas wählen darf, und diese sind: Elsässer, das ist die Familie Treves, die Familie Walch und die Familie (der Name fehlt, s. weiter). Der Name der dritten Familie ist bei Juspa eben deshalb ausgeblieben, weil es eine solche zu seiner Zeit in Worms nicht mehr gab.

Die drei Namen sind, wie aus Juspa ersichtlich ist, Familiennamen. Es waren wahrscheinlich ausländische, nach Worms eingewanderte Familien, denen als Ausländern das Recht entzogen wurde, an der Gemeindeverwaltung theilzunehmen. Ausländische Juden hatten in Deutschland noch weniger Rechte, als die einheimischen[1]). Die Familie Walch stammt aus Italien, denn Walch bedeutet Italiener in der deutschen Sprache, und in der jüdischen Literatur. Dryfzan oder Drieffzeann entspricht wahrscheinlich dem Treves bei Juspa. Die Familie Treves wanderte im 13. Jahrhundert aus Deutschland nach Frankreich aus[2]), und verbreitete sich von

[1]) In der Judenordnung Philipp des Grossmüthigen vom Jahre 1539 heisst es: gantz ond gar keynem ausslendischen Juden gestatten oder zulassen in onsern landen vnd gepieten zu kauffen oder zu verkauffen weder wenig noch vil (Heb. Bibl. XIX, 40).

[2]) S. Brüll, Jahrbücher I, 89. — An einem anderen Orte (Folio 67b) schreibt Juspa: שמיני עצרת . . . . משפחת טריו"ם אינם אוכלין בסוכה בלילה ולמחר ביום אוכלין בסוכה. Dieselbe Familie in Mainz meint wohl Mahril (הלכות לולב), wenn er sagt: נוהגין משפחת לומברדיאה שפונין מן הסוכה ליל ח' ספק ז' ובשחרית דיום ח' חוזרין וסועדים בסוכה.

dort nach verschiedenen Ländern, darunter auch nach dem Elsass. Dort finden wir im 15. Jahrh. Samuel b. Joseph Treves als Rabbiner[1]). Ein Zweig der Familie ist wohl schon Ende des 13. Jahrhunderts aus Frankreich nach Worms gekommen und nannte sich Trévesan-Drifzan[2]). Ein anderer Zweig der Treves wanderte dorthin aus dem Elsass ein und nannte sich Elsässer[3]). Jedenfalls ist es sehr wahrscheinlich, dass Drifzan und Treves identisch sind, zumal die Treves sich zuweilen Dreifuss, Trefusse[4]) und Trifas[5]) schreiben. Das Suffix „an" in Drifzan weist auf französischen Ursprung des Namen hin[6]), und wir sind berechtigt, in den Treves Einwanderer aus Frankreich oder dem Elsass zu erblicken. Wahrscheinlich waren auch die Krieheim Ausländer, ich bin aber nicht im Stande, den Namen zu erklären.

Beachtenswerth ist noch ein anderer Unterschied zwischen dem Vertrage von 1312 und der Judenordnung von 1505. In dem Vertrage werden die Walch schlechthin vom Judenrathe ausgeschlossen, während in der Judenordnung es nur g e b o r e n e Walche sind. Hierin liegt eine Concession für Walche, die in Worms geboren wurden. Daher kommt es, dass wir im 16. und 17. Jahrhundert Walche als Vorsteher der Wormser Gemeinde antreffen, so Abraham[7]) und Isaak[8]) Walch, eben weil sie keine geborenen Italiener, sondern Abkömmlinge von solchen waren. Die Concession

---

[1]) Brüll a. a. O. S. 101.

[2]) Ein Matatja Treves starb in Worms 1602, Grünes Buch der jüdischen Gemeinde zu Worms Folio 22a und 28b. Der Name Matatia ist in der Familie Treves ein häufig vorkommender. Die Wormser Treves hatten eigene rituelle Gebräuche (Minhagbuch 67b oben angeführt), was sie ebenfalls als Ausländer kennzeichnet.

[3]) Der Name Elsässer war in Worms sehr vertreten, s. Memorbuch in קבץ על יד III, S. 14, 20 etc. Ich fand in Worms keine Vorsteher des Namens Treves oder Elsässer.

[4]) Brüll S. 87. Es gab in Worms 1342 eine christliche Familie Dryebuss, Boos, U. B. II, 229.

[5]) Elieser Treves wird in einer Bittschrift der Prager Juden vom Jahre 1577 Lazarus Trifas genannt, H. B. IV, 152 und Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland I, 311.

[6]) Nach Gross (Gallia Judaica p. 242) stammt die Familie Treves aus Trier, französisch Tréves. Ihre Mitglieder konnten daher in Frankreich Trivezans genannt werden. In Deutschland wurde daraus Drifzan.

[7]) Er unterschrieb die Wormser Judenordnung vom Jahre 1584 (im Archive der Judengemeinde in Worms). Wahrscheinlich derselbe, der 1588 starb, s. Kaufmann, Jaïr Chajjim Bacharach, S. 11.

[8]) Starb 1631, Memorbuch, a. a. O. III. 11.

wurde der Familie Walch wohl aus dem Grunde gemacht, weil sie viele angesehene Männer und Aerzte aufzuweisen hatte[1]).

Das handschriftliche Minhagbuch des Juspa Schammas (war Synagogendiener in Worms 1648—1678) berichtet ausführlich über die Wahl und Amtsthätigkeit des Wormser Judenraths. In der ersten Version des Minhagbuches, welche ich besitze, lautet der Bericht folio 122a, 124b:

סימן נ"ז ובו ד' סעיפים. מנהג פרנסים.

א. ברירת ובחירת הפרנס הוא כך. כל הפרנסים כל אחד ואחד כותב דעתו מי יהיה פרנס, ונותנו כך מכיסו להפרנס החודש שהיא באותו חודש, והפרנס החודש מערב הדיעות זה בזה כדי שלא נודע (!) מי כותב זה או זה משום איבה ואהבה. אבן כל אחד יתן דעתו לשם שמים בלתי נטיית צד או משא פנים או מקח שוחד ח"ו, ובלתי ערמה בעולם, על זה נאמר ויראת מאלהיך. ואז פותחין הדיעות, ואל מי שיצא הרוב הוא הפרנס הנבחר על ידי פרנסים לבד, ולא על ידי אייסיר קהל עם צירוף הפרנסים. ותכף מודיעים להגמון ווירמיישא, וההגמון שואל אם הוא ראוי לכך מצד מעשיו ומצד יכלתו ומצד משפחתו. שלשה משפחות שאין עושין מהן פרנס, דאלו הן: עלזוז"ר והיא משפחות (!) מריו"ש, ומשפחות וולך, ומשפחות . . . . תכף אחרי בחירת הפרנס קוראין לשמש ואומרין לו: פלוני נברר לפרנס, לך ואמור לו ולאשתו הבשורה. והשמש הולך לביתו של אותו פרנס ומבשר לו ולאשתו, ואומר אליהם מזל טוב. והפרנס הנבחר צריך לילך תכף עם השמש על קהל"ש שמו"ב מקום וועד הפרנסים, והפרנסים גם המה מבשרין לו ואומרים אליו מזל טוב. ולשמש מחוייב ליתן א' גאלד גילדן דמי הבשורה. וכן המנהג בבשורת גבאי צדקה, רק שם דמי הבשורה לשמש רק חצי ר"ש כדלקמן בסימן.

ב. אם ההגמון מרוצה עם הפרנס ההוא, אז ההגמון עצמו, או יעמיד אחר תחתיו לבא לווירמיישא לפלטין השייך להגמון, ומצוה להפרנסים כולם שיתקבצו יחד מחר בשעה פלונית קודם חצות בהצר ההגמון, ויביא (!) עמם הנבחר עתה לפרנס, ויביאו עמם השמש עם החומש. ובעת שיתקבצו הפרנסים לחצר ההגמון גם כל מי שירצה לכנוס הרשות בידו. ורוב האנשים ונשים ונערים ובתולות מי שירצה לראות בבחירת הפרנס הולך שם בחצר ההגמון ורואה. ההגמון או מי שהוא במקומו מכנים אליו לפלטין הפרנסים כולם

[1]) S. H. B. VII. 83 und Rosin, Samuel b. Meïr, S. 25. Auch das Memorbuch gedenkt der Aerzte aus der Familie Walch.

ושואלם עוד פעם עתה בקיבוצם כולם יחד שאלות הנ"ל. ואחר כך יוצאין מהפלטין לחצר ההגמון, ועומדין הפרנסים שם בעינול זה בצד זה. ואז המלומד של ההגמון בא לתוך אותו העינול, ועומד או יושב שם בתוך העינול, והשמש עמד לצד המלומד ובידו החומש פתוח לדף העשרת הדברות, והפרנס הנבחר מניח ידו על העשרת הדברות, והמלומד מקרה לו השבועה מתוך ספר גלחות שבידו והפרנס אומר אחריו מלה במלה. ובשעת השבועה (!) הפרנס השובע וכל הפרנסים מכסין ראשם, ואינם עומדין בגילוי ראש אפילו אם ההגמון עצמו שם. והפרנס הנבחר הולך במלבושי יום טוב ומסתפר ראשו וזקנו וליבש כתונת ובתי צוואר לבן טרם הלכו לחצר ההגמון.

ג. אחר השבועה מבקרין לפרנס ואשתו וקרוביו ואומרים להם מזל טוב. והפרנס הנבחר מחוייב לעשות סעודות לקהל כמנהגם ויוכלו לכופו עליו (!) כי הוא חוב גמור אצלם. וקודם השבועה נותנים להגמון סך קצבתו אשר יש לו מהפרנס והוא סך

ד. אינו נקרא בשם פרנס אף אחר הבחירה ואינו נקרא לוועד הקהל עד אחר השבוע (!) ותכף אחר השבועה הוא כשאר פרנסים לכל דבר שבקדושה. והוא יושב אחרון במושב הפרנסים, והוא פרנס החודש באחרונה, וחיוב הוא לקרותו בתורה שבת ראשון אחר השבועה כדלעיל בסימן.

סימן נ"ח ובו ג' סעיפים. מנהג הגמון פרנס.

א. הגמון פרנס כך מנהגו לבחור הזקן שבפרנסים, ר"ל אותו שהיה פרנס לפני כל הפרנסים אשר כעת חיים וקיימים, ואין בוחרין אחר רוב ימיו, כי אינו הולך אחר הזקנה, ואם גם שמה זקינים פרנסים (פרנסים l. זקינים) ממנו בשנים רק שהוא היה פרנס לפניהם, מ"מ בוחרין לאותו שהיה פרנס בתחלה לא לפי השנים. כך הוא ברוב פעמים, אבל אם יארע שיצא הבחירה ורוב הדיעות על חד משאר פרנסים אותו שיצא עליו הבחירה הוא הגמון פרנס. אבל בימי לא ראיתי נבחר כ"א אותו שהיה פרנס בראשונה.

ב. ההגמון פרנס יושב ראשון בוועד הפרנסים, אם אין האב בית דין שם. אבל אם האב ב"ד שם הוא יושב ראשון וההגמון פרנס יושב תכף אחריו. וחיוב לקרות ההגמון פרנס לפרשת (!) טובים האילו: בשבת בראשית בפרשת ויכלו, בפרשת ויחי לפרשת לישועתך קויתי, בפרשת בשלח לפרשת השירה. ודעתו שקולה כבי תרי כדלקמן בסימן.

ג. אין בוחרין פרנס או הגמון פרנס עד אחר שלשים לפטירת

הראשון ומנהגו בבחירת הגמון פרנס ובשבוע (!) בחצר ההגמון ובסעודות ובכל דבר כמו פרנס הנבחר בראשונה כדלעיל בסימן. וגם הגמון פרנס יש להגמון סך מעות דהיינו

סימן נ"ט ובו ה' סעיפים. מנהג פרנס החודש.

א. פרנס החודש חיוב הוא לקרותו בראש חודש לפרשת ובראשי הדשיכם. ואם שני ימים ראש חודש קוראין אותו ביום שני לפרשת ובראשי חדשיכם, ולא ביום ראשון. ותכף אחר הקריאה מתחיל פקידת פרנס החודש. וכל החודש ההוא עליו להשגיח בכל ענייני קהילה. דבר שיש לו מנהג ידוע, יעשה כמנהגו, דבר שאין לו מנהג ידוע וכן החתחדשות בענייני קהילא, מקבץ הפרנסים לבית וועדם על ידי השמש דהיינו לחצר הפנימי פני בית הכנסת שקורין ישיבה, ששם מקום מיוחד לישיבת הפרנסים. ואם הוא דבר הקשה שצריך התבודדות, ילך עמם לתוך קהלש ששוכ והתיעץ (!) עמם. ולפעמים אם הדבר נחוץ יצוה עליהם על ידי השמש שיבואו תכף בעת השבועה אשר שבע בעת בחירתו בחצר ההגמון כדלעיל בסימן.

ולפטמים יצוה להם בקנס כדי למהר לקבצם. ועל הרוב מקבצים יחד ביציאתם מב"ה שחרית וערבית, ואז השמש קרא טרם שיוצאין מב"ה: קהל בלייבט. והפרנס החודש מציעה (!) העניין לפניהם ושואל לכל אחד מה דעתו. ולעולם הפרנס אשר יהיה פרנס החודש אחרי החודש שאנחנו עומדים בו, הוא אומר דעתו ראשונה, ואחריו מי שיהיה אחריו וכן כולם על סדר זה. ולעולם הפרנס החודש עצמו אומר דעתו באחרונה. וההסכמה היא לפי רוב הדיעות. ובאם שהדיעות שקולין ששה מזכין וששה מחייבין, או ששה אומרין הן וששה אומרין לאו, באותן ששה שפרנס הישיש ההגמון פרנס בתוכן כך ההסכמה. כי במקום שהדיעות שקולין דעת ההגמון כשני דיעות, נמצא כאן ז' דעות ובחלק אחר ששה דיעות. ובכל עת שיקבצו הפרנסים מחוייב הפרנס החודש לכנוס ראשון וליצא אחרון. ומחוייב לעשות כל דבר הנזרק מפי הפרנסים על פי הרוב. ואל יתרשל ויצוה לשמש או למי שצריך להיות בעניין ההוא. כללו של דבר יעשה כחכמתו ע"י עצמו וע"י אחרים, ואל יפיל דבר מכל אשר הוא מיסכם אצל הפרנסים יצ"ו.

ב. השמש מחוייב תמיד בכל וועד הפרנסים לעמוד בחוץ על משמר ובעת שצריכין הפרנסים אליו מוכן לעשות מצותו (!)

ג. שבת ויום טוב וימים נוראים שחרית סגן לפרנס החודש כדלעיל בסימן. גם בראש חודש ביום שקוראין הפרנס החודש לחודש הבא, הרשות ביד הפרנס החודש ליקח הסגן ולקרות הפרנס החודש הבא, ושאר הקרואים

מי שירצה, הק שצריך לפרע הסגן וליתן בעדו ג' לבונים (!) להקדש גבאי. אבל אינו חיוב ליקח הסגן אם אינו רוצה, ואז מוכרין הסגן, והקונה אותו מחוייב לקרא להפרנס החודש לפרשת ובראשי חדשיכם.

ד. אם אינו הפרנס החודש שם, וכן אם הוא נוגע בדבר, או שהוא קרוב שפסול לדון עליו, אז הפרנס החודש שהיה בחודש שלפניו הוא פרנס החודש על דבר זה. ואם כל החודש אין הפרנס החודש שם, כגון שאינו בעיר או חולי (!) וכהאי גוונא, אז מחלקין החודש, י"ד יום לפרנס החודש שהיה לפניו, וי"ד ימים לפרנס החודש שראוי להיות אחריו פרנס החודש.

ה. בימי הסליחות והתשובה הפרנס החודש מכבד חזני סליחות היום לזה ומחר לאחר כדלעיל בסימן וכן תפלת ימים נוראים ושלש רגלים שחרית ומוסף, וכן שופר לתקוע בראש השנה, וכן מגילה בפורים מכבד הפרנס החודש כאשר תמצא כל אחד במקומו. רק שלש רגלים מכבד למי שירצה, אבל ימים נוראים שופר ומגילה יהיה על פי רוב הדיעות הפרנסים יצ"ו.

Uebersetzung.

Kapitel 57, enthält 4 Paragraphen.

Die Parnasim.

1. Die Wahl und die Einsetzung des Parnas geschehen wie folgt: Die Parnasim schreiben ihre Stimme betreffs des zu wählenden Vorstehers auf und übergeben [die Zettel] aus ihrer Tasche dem Monatsvorsteher, der an jenem Monate amtiert. Der Monatsvorsteher mischt die Zettel durcheinander, damit man nicht erfahre, wer diesen oder jenen Zettel aus Feindseligkeit oder Zuneigung geschrieben hat. Ein jeder soll aber seine Meinung nur „um Gottes willen" abgeben, ohne Zuneigung und Berücksichtigung, oder gar Bestechlichkeit — was Gott verhüte —, auch ohne jedweden Hintergedanken, denn darüber ist gesagt worden: und du sollst dich vor Gott fürchten. (Lev. 19, 14)[1]). Man holt dann die Zettel hervor, und wer die Majorität hat, der ist Parnas. Er wird durch die Parnasim allein, und nicht durch diese im Vereine mit den übrigen Beamten der Gemeinde (אייסר קהל[2]) gewählt. Man theilt es sofort dem Bischof von Worms

[1]) Baba m. 48b: וכל דבר המסור ללב נאמר בו ויראת מאלהיך.

[2]) Der engere Vorstand heisst קהל alle übrigen Gemeindebeamten heissen Äusser-Kahal (אייסר קהל). Der Ausdruck kommt auch im grünen

mit. Der Bischof fragt nach, ob er (der Neugewählte) dazu durch seine Handlungen, sein Können (Vermögen) und seine Familie geeignet ist. Es gibt drei Familien, aus denen kein Parnas gewählt werden darf, und diese sind: Elsässer, d. i. die Familie Treves, die Familie Walch, und die Familie (der Name fehlt). Gleich nach der Wahl des Vorstehers wird der Schammas (Synagogendiener) herbeigeholt, und man sagt zu ihm: N. ist zum Parnas gewählt worden, geh' und theile ihm und seiner Frau diese Botschaft mit. Der Schammas geht in das Haus jenes Vorstehers, und verkündet es ihm und seiner Frau, dabei wünscht er ihnen Masal tob. Der gewählte Parnas muss sich sofort, zusammen mit dem Schammas in die Kahal-Stube, den Versammlungsort der Parnassim, begeben. Die Vorsteher verkünden es ihm ebenfalls, und wünschen ihm Masal tob. Er ist verpflichtet, dem Schammas einen Goldgulden als Botenlohn zu geben. So ist es auch Brauch bei der Verkündigung der Wahl eines Almoseniers, nur beträgt dort der Botschaftslohn bloss einen halben Reichsthaler, wie vorher Kapitel (die Zahl fehlt) gesagt ist.

2. Ist der Bischof mit dem Parnas einverstanden, so kommt er persönlich, oder sein Stellvertreter, in das bischöfliche Schloss, und lässt die Vorsteher, den Neugewählten, und den Schammas, der einen Pentateuch mitbringt, sich in dem Vorhofe [des Schlosses] des Bischofs, zu einer gewissen Vormittagsstunde des folgenden Tages versammeln. Jedermann darf in den Vorhof des Bischofs eintreten, während die Vorsteher dort zusammenkommen. Die meisten Männer, Frauen, Knaben und Mädchen, die das Verlangen haben, sich die Wahl eines Parnas anzusehen, gehen hin und sehen sie sich an. Der Bischof oder sein Stellvertreter lässt die Vorsteher in das Schloss eintreten, und stellt ihnen, wenn sie alle beisammen sind, die obenerwähnten Fragen noch ein Mal. Dann kehren sie vom Schloss in den Vorhof zurück, wo sie stehen bleiben und einen Kreis bilden. Der Sekretär (המלומד) des Bischofs tritt darauf in den Kreis ein, wo er stehend oder sitzend verbleibt. An der Seite des Sekretärs steht der Schammas, in der Hand den Pentateuch haltend, in dem jenes Blatt aufgeschlagen ist, wo die zehn

---

Buche Folio 105b vor: למחרתו יום ב' איז קהל יצ"ו ואייסר קהל שי' ניזעזין והסכימו כולם פה אחד . . . יום א' נ' אלול ש"צ בא אלי נומפיל שמש ופקד עלי בשם פרנס החודש כהריר פייבש רופא ובשם כל הקהל ואייסר קהל . . .

Gebote geschrieben sind. Der neugewählte Parnas legt seine Hand auf den Dekalog, der Sekretär liest ihm aus einem geistlichem[1]) Buche den Eid vor, und er sagt ihm Wort für Wort nach. Während des Eides bedecken sich sowohl der Schwörende, als alle übrigen Vorsteher. Sie bleiben nicht barhäuptig, selbst wenn der Bischof zugegen ist. Bevor der gewählte Parnas in den Hof des Bischofs geht, zieht er seine Feiertagskleider an, schneidet sich Haupt- und Barthaar und zieht ein weisses Hemd und weisse Krägen an.

3. Nach der Eidesleistung besucht man den Parnas, seine Frau und seine Verwandten, und wünscht ihnen Masal tob. Der gewählte Parnas ist verpflichtet, den Vorstand (קהל) zu Gastmählern einzuladen, wie es bei ihnen Sitte ist. Sie können ihn dazu zwingen, denn Sie betrachten es als seine Pflicht. Vor der Eidesleistung übergibt man den Bischof den Betrag, welchen er von jedem [neugewählten] Parnas zu bekommen hat, und der ist (die Zahl fehlt).

4. Nach der Wahl allein führt er noch nicht den Titel Parnas, auch wird er nicht zu den Versammlungen des Gemeindevorstandes geladen, solange er nicht den Eid geleistet hat. Gleich nach dem Eide ist er in allen öffentlichen Angelegenheiten, den anderen Vorstehern gleich. Monatsvorsteher wird er zuletzt. Den ersten Samstag nach der Eidesleistung wird er zu der Vorlesung in der Thora aufgerufen, wie oben Kapitel (die Zahl fehlt) angegeben ist.

Kapitel 58, enthält 3 Paragraphen.

Der Judenbischof.

1. Das Verfahren [bei der Wahl] des Judenbischofs ist wie folgt: Man wählt den ältesten unter den Vorstehern, d. i., denjenigen, der vor allen Vorstehern, die am Leben sind zuerst Vorsteher war. Man wählt nicht nach der Anzahl der Jahre, denn es hängt nicht vom Alter ab. Und wenn es auch unter den Vorstehern an Jahren ältere als er gibt, er aber vor ihnen Vorsteher war, so wählt man denjenigen, der zuerst Vorsteher war, nicht nach dem Alter. So geschieht es in den meisten Fällen; doch,

[1]) Siehe Güdemann (Erziehungswesen I, 229, Anmerkung 1) über כתיבת גלחים.

bekommt ein anderer Vorsteher die Majorität, so bleibt er Judenbischof. Aber in meinen Jahren sah ich nur denjenigen gewählt, der zuerst Vorsteher war.

2. Bei Versammlungen der Vorsteher sitzt der Judenbischof obenan, wenn nicht der Rabbiner zugegen ist. Ist aber der Rabbiner anwesend, so sitzt dieser obenan, und der Judenbischof sitzt an seiner Seite[1]). Der Judenbischof wird zu folgenden gewählten Perikopen aufgerufen: Sabbat Bereschit zu ויכלו; im Abschnitte ויחי zu לישועתך קויתי; und im Abschnitte בשלח zum Liede. Er hat zwei Stimmen wie weiter Kapitel (die Zahl fehlt) angegeben ist.

3. Man wählt keine Vorsteher und keinen Judenbischof, solange nicht 30 Tage nach dem Ableben seines Vorgängers um sind. Das Verfahren bei der Wahl des Judenbischofs, der Eidesleistung im Hofe des Beschofs, dem Gastmahl u. s. w., ist dem Verfahren bei der Wahl eines Parnas gleich, wie oben Paragraph (die Zahl fehlt) steht. Auch vom Judenbischof bekommt der Bischof einen gewissen Betrag, nämlich (die Zahl fehlt).[2]).

Kapitel 59, enthält 5 Paragraphen.

---

[1]) Auch Urkunden unterschreibt der Rabbiner zuerst (Hoeniger-Stern, Judenschreinsbuch, S. 245). — Der Bericht Juspa's lässt keinen Zweifel darüber aufkommen, dass der Judenbischof nicht mit dem Rabbiner zu identificieren sei. Ich betone es deshalb, weil Gengler Judenmeister (Rabbiner) mit Judenbischof confundiert, und sagt: Die Vorsteherschaft sammt der Richterwürde bekleidet aber in der einzelnen Gemeinde deren Rabbiner, „clericus", und führte dann, den seinem Amte entsprechenden Ehrentitel eines „Archisynagogus" oder „episcopus Judeorum", „iuden bischof" oder „magister Judeorum", Judenmeister . . (Deutsche Stadtsrechts-Alterthümer S. 103). Auch aus anderen Quellen ist ersichtlich, dass der Rabbiner nicht zu den Gemeindevorstehern zu zählen ist. Er hatte wohl als geistliches Oberhaupt das Recht, den Vorstand zu rügen und zu beseitigen, wenn er sich ungerechte Handlungen zu Schulden kommen lies, aber Präses des Vorstandes war nicht der Rabbiner. Daher ist hierin Gengler, dem Güdemann, Erziehungswesen III, 93 und Salfeld S. 103, n. 1 folgen entschieden zurückzuweisen. Vgl. Brann, Geschichte der Juden in Schlesien, S. 32.

[2]) In der zweiten Recension des Minhagbuches, Ms. der jüdischen Gemeinde zu Worms Folio 223 sagt Juspa: zu meiner Zeit waren 4 (l. 5.) Judenbischöfe, und namentlich: Süsskind Oppenheim, nach ihm Weibelmann, nach ihm Mendelin Parnas, dann Löb Oppenheim und schliesslich Anschel Oppenheim. Gegenwärtig ist es Baruch. Alle wurden in der obenangegebenen Ordnung gewählt.

Der letzte Judenbischof in Worms soll Michael Gernsheim (st. 1792, Memorbuch a. a. O. S. 53) gewesen sein. Seine Nachkommen in Worms

Der Monatsvorsteher.

1. Der Monatsvorsteher wird am Neumondstage zur Vorlesung der Perikope ובראשי חדשיכם aufgerufen. Giebt es zwei Neumondstage, so wird er zu dieser Perikope am zweiten, und nicht am ersten Tage aufgerufen. Gleich nach der Vorlesung beginnt die Amtsthätigkeit des Monatsvorstehers. Er hat sich den ganzen Monat über um die Angelegenheiten der Gemeinde zu kümmern. Er verfährt nach dem feststehenden Brauche [in der Gemeinde], wenn es einen solchen gibt, wenn nicht, und bei unvorhergesehenen Vorkommnissen in der Gemeinde, versammelt er durch den Schammas die Vorsteher in ihr Versammlungshaus, d. i. [zunächst] in den inneren Hof vor der Synagoge, wo ein zur Sitzung der Vorsteher bestimmter Platz, ישיבה genannt, vorhanden ist[1]). Ist es eine wichtige Angelegenheit, welche Ueberlegung in einem geschlossenen Raume erheischt, so geht er mit ihnen in die Gemeindestube, um mit ihnen die Sache zu berathen. Ist die Sache eine dringende, so lässt er durch den Schammas die Vorsteher während der Eidesleistung im Hofe des Bischofs, wie oben Paragraph (die Zahl fehlt), kommen. Zuweilen befiehlt er ihnen unter Strafe zu kommen, damit sie sich rasch versammeln. In den meisten Fällen versammelt er sie beim Verlassen der Synagoge, Morgens oder Abends. Der Schammas ruft bevor man aus der Synagoge geht: Der Vorstand (קהל) bleibt! Der Monats-Vorsteher legt ihnen die Angelegenheit vor, und befragt einen jeden um seine Meinung. Der Vorsteher, der im nächsten Monat zu amtieren hat, gibt seine Meinung zuerst ab, dann dessen Nachfolger, und in dieser Ordnung [äussern sich] sämmtliche Vorsteher. Der Monatsvorsteher gibt seine Meinung immer zuletzt ab. Der Beschluss wird nach der Mehrheit der Meinungen gefasst. Im Falle sich die Meinungen gleich gegenüberstehen, wenn 6 frei und 6 schuldig sprechen, oder 6 bejahen und 6 verneinen, so sind jene 6 Vorsteher

---

besitzen von ihm ein Portrait, in der Tracht welche den Judenbischöfen eigen war. — Die Schrift de episcopo Indaeoum Wormatiensium von S. Joh. Thad. Müller ist mir unzugänglich. Gengler a. a. O. S. 175 nennt Fr. Janson als Verfasser dieser Schrift, welche eine Heidelberger Doctordissertation von 1786 ist.

[1]) Er meint wahrscheinlich den viereckigen Platz im Hofe der Synagoge, der an das Gemeindehaus stösst, und dessen Bestimmung ich früher nicht kannte, s. Monatsschrift 40, 515.

entscheidend, unter denen sich der Judenbischof befindet. Denn wo die Meinungen gleich getheilt sind, da hat der Judenbischof zwei Stimmen, so dass dann auf der einen Seite 7, auf der anderen 6 Stimmen da sind. Bei Versammlungen der Vorsteher tritt der Monatsvorsteher zuerst ein und geht zuletzt hinaus. Er muss alles vollziehen, was die Majorität beschlossen hat. Er darf nicht lässig sein, vielmehr soll er die nöthigen Aufträge dem Schammas und Anderen [energisch] ertheilen. Kurz, er muss nach seiner Ansicht handeln, persönlich oder durch Andere; dabei darf er aber nicht von dem abweichen, was die Vorsteher beschlossen haben.

2. Bei Versammlungen der Vorsteher wartet der Schammas draussen, um nöthigenfalls die Aufträge unverzüglich auszuführen.

3. Während des Morgengebetes am Samstag, Feiertag, Neujahr und Versöhnungstag verwaltet der Monatsvorsteher das Amt des Segan (סגן[1]). Selbst am Neumondstage, wenn der für den kommenden Monat bestimmte Monatsvorsteher schon aufgerufen wird, kann noch der [austretende] Monatsvorsteher die Segan-Stelle behalten. Er lässt dann seinen Nachfolger und wen er sonst will aufrufen. Nur muss er dann für die Segan-Verwaltung dem Vorsteher des Spitals 3 Albus (Weisspfennige) auszahlen. Er ist aber nicht verpflichtet, die Segan-Stelle zu behalten, wenn er es nicht wünscht. In diesem Falle wird die Segan-Verwaltung versteigert, und, wer sie ersteht, ist verpflichtet, den [antretenden] Monatsvorstehers zu der Perikope ובראש חדשיכם aufzurufen[2]).

4. Ist der Monatsvorsteher abwesend, oder an der [zu verhandelnden] Angelegenheit interessiert, oder ein Verwandter [einer der Parteien] und daher nicht berechtigt, ein Urtheil zu fällen, so vertritt der Vorsteher des vergangenen Monats seine Stelle. Ist aber der Monatsvorsteher den ganzen Monat abwesend, oder krank und dergleichen, so wird der Monat vertheilt, 14 Tage vertritt ihn der Vorgänger, und 14 Tage sein Nachfolger.

---

[1]) Vorsteher in der Synagoge während der Vorlesung in der Thora. Der Segan bestimmt, wer aufzurufen sei.

[2]) Diese Einrichtung war im 15. Jahrh. in Worms noch nicht ganz eingebürgert, daher der Streit im Resp. des M. Minz N. 6.

5. An den Selichot- und Busse-Tagen beehrt der Monatsvorsteher die Vorbeter mit dem Vortrage der Selichot, einen Tag diesen, einen andern Tag jenen, wie oben Kapitel (die Zahl fehlt) steht. So vertheilt der Monatsvorsteher auch das Vorbeten am Neujahr, Versöhnungstag, an den 3 Festtagen, beim Schacharit- und Mussaf-Gebet, das Schofar-Blasen am Neujahr, und das Megilla-Vorlesen am Purim, wie du alles an seiner Stelle finden kannst. Nur an den 3 Festtagen kann er hierin nach seinem Gutdünken verfahren; aber betreffs des Neujahres, des Versöhnungstages, des Schofar und der Megilla muss er die Einwilligung der meisten Vorsteher einholen.

Juspa's Schilderung ist sehr mangelhaft. Wir vermissen in derselben jede Angabe über die Befugnisse und den Wirkungskreis des Wormser Judenraths. Doch bietet sie des Interessanten genug, um zu weiteren Forschungen über den Judenrath in Deutschland anzuregen.

Zur Geschichte der Juden in Lublin.

Von Dr. **Lewinsky**.

In seiner Autobiographie (מגלת ספר ed. Kahana) berichtet[1]) Jacob Emden von Pseudo-Sendboten, die vorgaben, von der Gemeinde Minsk abgesandt worden zu sein behufs Sammlung von Geldspenden, und denen es auf Grund gefälschter Documente gelungen war, im Sommer 5482 (1722) die jüdischen Gemeinden in Deutschland wie in London und Amsterdam zu brandschatzen. Dabei gedenkt er auch des Erscheinens von Sendboten, die in Wahrheit etliche Jahre vorher von der Gemeinde zu Lublin ausgeschickt worden und zu Beginn der Amtsthätigkeit seines Vaters Chacham Zebi in Amsterdam, d. i. im Jahre 1710, daselbst eingetroffen waren. Ihnen hatte der neue Amsterdamer Rabbiner als

---

[1]) S. 107.

durchaus glaubwürdigen und ehrenhaften Männern seine thatkräftigste Förderung angedeihen sein lassen[1]).

Näheres über diese von Jacob Emden erwähnte Gesandtschaft der Lubliner Gemeinde sowie über deren Veranlassung, suchen wir auch bei Nissenbaum in seinen Beiträgen zur Geschichte jener Gemeinde[2]) vergebens, erst eine vor wenigen Tagen von mir erworbene Copie eines handschriftlich erhaltenen Briefes aus Lublin gibt uns weiteren Aufschluss hierüber.

Dieses Document, dessen Abschrift nach dem Originale Herr Buchhändler Salomon Goldschmidt in Hamburg[3]) angefertigt, gibt Kunde von den im Jahre 1709 überaus misslichen Verhältnissen der Lubliner Glaubensgemeinschaft, von der höchst gefahrvollen Situation, in der sie sich durch Verfolgungen mancherlei Art befand und von der besonders drückenden Schuldenlast[4]), unter der sie zusammenzubrechen drohte, falls ihr nicht von auswärts schnelle, ausgiebige Hilfe zu Theil wurde. Zwei gelehrte und würdige Männer, deren in dem Briefe Erwähnung geschieht, R. Phöbus b. Josef, Rabb. in Schidlow, und R. Löb b. Jacob, Rabb. in Nikolsburg, wurden beauftragt, die Unterstützung auswärtiger Gemeinden anzurufen und als Sendboten zu fungieren. Zur Beförderung von Spenden zu Gunsten der Hilfe erflehenden Lubliner Glaubensbrüder war ein Mitglied der hochangesehenen Familie Lazarus in Breslau, der Münzjude Lazarus[5]), in Aussicht genommen. Das vom Sonntag, 5. Ab 5469 (1709) datierte Sendschreiben wurde mit, den Inhalt bestätigenden, Empfehlungsschreiben dreier berühmter

---

[1]) Ibid. וזכורני פ״א אירע בראשית ישיבת אמ״ה זי״ל באמשטרדם, הגיעו שמה שלוחי ק״ק לובלין אמתיים, אנשים של צורה ונאמנים לשולחיהם, והשתדל אמ״ה לטובתם מאד. Chacham Zebi kam a. 5470 nach Amsterdam, s. מגלת מספר, S. 25, Anmkg. א) und S. 28. In demselben Jahre, 27. Nissan 470, befürwortete er das den Hilferuf der Lubliner Gemeinde enthaltende, hier zum Abdruck gelangende Schreiben.

[2]) לקורות היהודים בלובלין, Lublin, 1900.

[3]) Siehe Katalog Nr. 40 der Buchhandlung A. Goldschmidt, Hamburg 1902, Nr. 72.

[4]) Ueber Geistliche, die Gläubiger der Lubliner Gemeinde waren, und von denen auch im vorliegenden Documente die Rede ist, vgl. Kaufmanns Bemerkung zu S. 15 bei Nissenbaum, ibid. S. 153.

[5]) Brann, Geschichte des Landrabbinats in Schlesien, in Graetz-Jubelschrift, S. 233, und S. 238 f; sowie Anmkg. 2 (R. Eleasar סיזונג).

Rabbiner, des R. Gabriel Eskeles zu Nikolsburg[1]), des R. Naftali Cohen zu Frankfurt a. Main[2]) und des R. Zebi Hirsch (Chacham Zebi) in Amsterdam, versehen. Die mir vorliegende Copie jener Epistel, die an „Herrn Aaron Abraham Beer Hochfürstlicher Ostfriessescher Hof-Juden in Aurich" adressiert ist, hat folgenden Wortlaut:

עשו צדקה ותנצלו מכל צרה וצוקה: אל הרי המור גבעות הלבונה אברתם בירקרק חרוץ מחופה ככנפי יונה, אמתם סוחרה וצנה, לובשי צדקה כשריונה, החכמים השלמים בעלי אסופות דבריהם כדרבונה, האלופים הקצינים, מוסדי הארץ האתנים, הנגידים והנדיבים הרוזנים, מנהלי דעמא מדברני דמתא בכל הקהלות הקדושים עיר ועיר גליל וגליל מדינה ומדינה, שבכל תפוצות ישראל יגן ה' צבאות עליהם ויהי להם למשען ולמשענה. ויביאם קרית דוד חנה, ועטרת תפארת מלכיהם בראשיהם, עטרת הלומים חמה הצדיקים המושלים ביראת ה', נוזרים אומר ומקימים, ברבים מקהילים קהלות גדולות הבנוית כמו רמים המאורות הגדולים הרבנים חמופלגים אב"ד ור"מ נרם יאיר.

לכל הדברים קריאת שלום קדמה, יפרצו נגבה וצפונה ימה וקדמה, והנה לשלו' מר לנו מר, ורוחנו תקצר ולבבנו נשבר מפני שבר אל שבר יחדו ידובקו, לא עליכם כל עוברי דרך, מכאן לקובלנא רבא על גודל השמה ושערוריה שנתהווה בקרב קהלתנו הקדושה אבן הראשה, ואלו כל הימים דיו לא יספיקו לכתוב כל הצרות והרעות והצוקה בוכה מבוכה ומבולקה הלא המפורסמות א"צ גלוי וידוע לכל באי שמש מקצה הארץ ועד קצהו עילת תהלות הפלגות קהלתנו ק"ק לובלין עיר ואם בישראל אשר מיום הוסדה על אדני פז יושבת כלבנון יפה נוף משוש כל הארץ משם יצאה ההורא' לכל ישראל ונברכו בנו תמיד כל הקהלות החשובות כי הינו גברת ממלכת עטרת תפארת הקהלות בכל הארצות, ואמרנו בהלו נרו ה' עלי ראשנו בשלוינו בל נמוט לעולם, והנה היצא ממקומו לפקוד עון יושבי הארץ, רוע התרועע פור התפוררה מוט התמוטטה הארץ למיבת כובד המלחמה וינע הרעה בכל פינה תחת חיתה קריה נאמנה נתרוששה ודלונו מאוד ולא נתרוששה מחכמת שום סיבה אמנם תקצר ידינו מעמל ישראל, בני ישראל אשר קדשו שמו הגדול להיותינו יושבים במכור הארץ מקום המשפט והדרת מריבונאל יר"ה וכל הצרות שהגיעו לכלל ישראל אחינו מכל הגלילות

[1]) Vergl. über ihn: Feuchtwang, Epitaphien Mährischer Landes- und Localrabbiner von Nikolsburg (im Kaufmann-Gedenkbuch) S. 376 f (VIII f) und die von ihm angegebenen Schriften.

[2]) Horovitz, Frankfurter Rabb. II, 60 ff, Revue des Étud. Juiv. XXXVI, 272 ff und XXXVII, siehe auch „Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur", II. Band, 1899, S. 123 ff.

והמדינות שתחת ממשלת המלכות של כל מדינותינו מביאים לפני המשפט הנורא במקומינו ועלינו היה כולנה ואכבה נוכל לראות באבדן מולדתינו ובמיתות משונות שנדונו בעוה"ר כי נלקחו למות ומנוים להרג, מי אכזר כי לא יעורר לבבו ומחמת זה הוכרחנו תמיד להזיל ולהעלות תמיד סך עצום ורב ברבית אוכלת בנו ולהשכן בתים להציל נפשות עד מקום שידינו מגעת ולהשתדל תמיד בקבורת הקדושים אשר תחת חרב נתנו ראשם ואשר היו לשריפת אש מי מנה עפר יעקב ומספר את רובע ישראל אוי לעינים שכך ראות ולסיבות הידועות הללו באנו במעמקי מים ושבולת שטפתנו לשעבר ועכשו ביותר כי אספו עלינו רעות עד אין מספר וצרה אל צרה מגשת כי יבלעונו לגיונות הרבה אכלו שאר עמים ועורינו מעלינו הפשיטו, צרה זו פקודה ואחרת נסמכת מהרו שלל תפסו עלינו הצרות מבלי הפסק בין פורעניות לפורעניות סבונו גם סבבונו. יתר הגזם אכל הילק ויתר הילק אכל הארבה זה חומס וזה רומס זה מורט וזה שוחט אותנו לכפלים כותבת קעקע לקעקע ביצותינו ח"ו ואם כל זאת לא שמנו אל לבנו לקבל עזר וסיוע הכי אמרנו עד עתה הכו לנו שחרו בעדינו, אדרבה עדיין עזרנו ללא כח ואמצנו ברכים כושלות וכל מי שפשט ידו עלינו היינו לו כברוש רענן מקהלתנו פריו נמצא ועתה תבוא עלינו ויבהלנו אוי לזקנתינו שבישה ילדותינו בעוה"ר שנצטרכנו לבריות ולבקש עזר כי רעדו כי צמאו צפד עורם על עצמם יבש היה כעץ חשך משחור תארם כי משחת מאיש מראהו כי תם הכסף פסיד כספא שלים כספא אזל מכלינו ובראותם הבעלי חובות כי לא כתם, יבש היה כעץ חשך משחור תארם כי משחת מאיש מראהו כי תם הכסף פסיד כספא שלים בישראל, ממרקים כל רעתם עלינו לעשות כלה לשאריתנו ח"ו לקחת נפשותינו ונפשות נשינו וטפינו זממו, עולפנו כתוא מכמר שאין מרחמין עלינו, אוי נא לנו כי יגענו באנחתינו ומנוחה לא מצאנו, לחמינו ברעש נאכל ומימינו בדאגה נשתה, במחבא היינו, כאשר ינום איש מפני הארי וכמו ספינה המטורפת בים והאניה חשבה להשבר והבע"ח עושין בנו כרצונם וזה החלם לעשות ששלחו יד במקדש ה', ונשבה ארון הקודש בית מקדשינו מעט הבנוי כמו רמים לקחי בחובם על פי משפט הנורא מריבונאל יר"ה וחושבים להמיר ח"ו כבודו, זממו כל יפק איש לבוא יחרד לבנו ויתר ממקומו על ההר הטוב והמעולה אשר שם חלקת מחוקקים ספונים וטמונים וגנוז ים עומד על הקלקלה כה"ג, בהר הגריזים סגור וחתום וכלים מלקבור בו מתים וקרוב הדבר שהגאונים וחסידים קדושי עליון אשר קבורים שמה שלא יבואו ח"ו לחטוטי שכרא (?) כי נשתעבד לכומרים, הלא לזאת ידוו כל מנהיגי הקהלה נתונים בצרה גדולה בכבלי ברזל הנתונים אל ואל המהפיכת כל פני הארץ, אלו העשירים אזלו ונדלדלו עד אשר לא יותר בהם בי אם נשמתם באפיהם וגוויתם כי

גם אדמתנו נשתעבד לזרים, בנינו ובנותינו המחוטבים בזוויות חשך משחור תארם מפחד לב וקרב אשר מפחדים שבכל יום ויום נופלים בעוה"ר לבתיני ולבתי מדרשות לחבל כרמים כרם חמד ה' צבאות לקחת תינוקות של בית רבן לחובנו הלא למשמע אוזן דאבה כל נפש ונמס כל לב וכל ברכים תלכנה, מיום על יום מהומה רעש ומכוכה כי הוגה ה' ביום חרון אפו פניו לימין ואין תומך לשמאל ואין עוזר ואל מי להשען כי אם על אבינו שבשמים, הביטו וראו אם יש מכאוב כמכאובינו וצרה כצרותינו אוי ואבוי הא ואללי כי באנו למרה זו ועפ"י התבערנו (?) מעפר קומינו וקרא זה אל זה ואמר חזק ונתחזק בעד עמנו ונשינו וטפינו ובעד בית קדשנו אולי יתעשת ה' ולא נאבד ח"ו, הצרי אין בגלעד ואם רופא שם אין לדון בינינו למזור, וזאת העצה היעוצה נשלחה אנשים חשובים מלפנינו ויתפללו דרך ארצנו לנדיבי בת עמנו הקרובים לצדקה ובחרנו ע"פ ה' שני מטיבי לכת וצערים ה"ה אחד המיוחד הרב הגדול המופלג קנקן חדש מלא ישן פותח בדברים ודורש מהור"ר פייבש בן מהור"ר יוסף אב"ד דק"ק שידלאוו והאלוף המרומם הראש והמנהיג מוהר"ר ליב בן הרב מהור"ר יעקב זצ"ל אב"ד דקק ניקלשפורג ילפתו אורחות דרכם הליכה תמוה ונפלאה בעיני כל משונה ביאת משולחים הללו מביאת שאר משולחים כי לא נסינו באלה ישיתו לבם למסילה ללכת יומב ולילה יחישו וימהרו מרם שיצא ח"ו איזה מעוות לא יוכל להתקן מחמת חסרון אשר לא יוכל להמנות עד שלא ישלחו ידם בנפשות כאשר זממו בעה"ח ע"כ כל בני ישראל אחינו, אחינו לצרה בגלות ישאו עין ויכרו אוזן לקול הנשמע ברמה קול נהי בכי ותמרורים קול תרועה ושברים המשברים נופו של אדם, קול יבובי יביב וילולי יליל וגניחי גנח מגודל נפילותנו פלאים כי שחה לעפר נפשנו דבקה לארץ ראשינו יקומו לעזרתה לנו, חתכבדו מכובדים, התנדבו נדיבים, יחידים ורבים, האבירים הגבירים שאו לבבכם אל כפיכם, תקעו והריעו, התמרמרו והדמיעו והחרדו חרדה גדולה אל הלקח ארון בית אלקים, תקנאו קנאה גדולה לרבתי עם הישבת ראשונה — איך היתה לשמה, קול צוחה הנשמע בעירנו יש פרץ ברחובותינו ואין יוצא, מפתח הבית חוצה כי אורבים לנפשינו צעדו צעדינו ללכת ברחובות ומבית לבית, שאו ידיכם קדש ותנו מנות מרובים לפדות ולרומם בית אלקינו ולהחיות נפשות רבות מישראל עמנו, מי בכם ירא ה' וחושבי שמו החרידים ויראים לדבר ה' הרבו מוהר ומתן וצדקה מחייב עליה לאלתר וכל מה שיותן יורשם הכל בפנקס שביד האלופים המושלחים המסומן בכ"י הסופר שלנו ויושלח ליד האלוף מהור"ר אליעזר נרו מבריעסלוי ויגיע לידינו. דרשו בשלום העיר הצדק אשר בשלומה שלו' ולכל בני מדינותנו בהיות שקהלותנו יסוד תקועה לכל המדינה כהרים התלוים בשערה ובנפול היסוד חחז"ק

הכפתור בקהלתנו וירעשו הסיפים של כל המדינה ואין לחשוב ענינו לשאר קהלות ה׳חידות ולהמשיל חוליכם לחולינו להיות חולינו חולי ידוע ויגוע מכאובים בהכלל כנ״ל ואולי כי יעמוד לנו סעד ותומך נשיב לאיתנינו בעה״י, ויהי נועם שיהי לרצון אמרי פינו כ״ר הנאומי׳ נאנקים גונחים וכיהים דם ומצפים לישועה המנהיגים דק״ק לובלין החותמים בידם הרפות במאסר, בצירוף מ״ו מופת דורנו היום יום א׳ ה׳ אב **חכמת אדם** תאר פניו לפ״ק.

ביודעי ומכירי קא אמינא, ק״ק לובלין העיר הגדולה לאלקים יחוננו עליון עליונים למטה בתחתית הדיוטה וכל דבריהם כנים ואמתים וכל אשר יראת ה׳ יגע בלבבו ויבין וישכיל אם בארזים נפלה שלהבת וכו׳ ויתן מקום לדבריהם איש כמתנת ידו הרחבה וכפי הברכה ובזכות הצדקה יצילם ה׳ מכל צרה וצוקה, העומד על התורה ועל העבודה היום יום ב׳ טו״ב מרחשון גבריאל במהרי״ל ז״ל מקראקא חונה בק״ק ניקלשפורג והמדינה.

כח אבנים כחי להתאפק ולעצור ברוחי מלזעוק על שוד וחמס בעיר אלקים עליון ק״ק לובלין ולעזרם בתפלה ותחנונים ולהעיד שכל דבריהם המה אמיתים וארים קולי כשופר לזעוק עבורם הושיעו הושיעו אשר בידיכם להושיע בכל האפשר ללבוש צדקה כשרין כי מאוד יש לחוש על גלגל החוזר חלילה, בהאטים אזניהם מלשמוע את דברי המופלגים המשולחים ובטוח אני ביראי ה׳ וחושבי שמו הגדול שלא יחולל ח״ו כפי מכתבם. רבים או יחיד נדיב על נדיבים יקום למלאות במנה קדש כפול ומכופלת ושכרם יהיה כפול עד בלי תכלית.

היום יום כ׳ לס׳ וחנותי אשר אחון, נפתלי כהן החונח בק״ק ורנספורט ד׳מיין.

עיר המהולל ק״ק לובלין יע״א גדולה לאלקים מהלך שבילי הרעת ונתיבות פליאות חכמה ימצאון ברחובותיה ואנשיה גבורים במלחמתה של תורה ושם פתוחה להספק לכל עובר ושב יוסיף על הישיבות הגדולות שהיתה מחזקת מאז ומקדם בימי הגאונים איתני עולם זצ״ל, הן עתה שמעתי ותרגז בטני כי שחה לעפר נפשה וחייה לשאול בפתחי נדיבים יגיעו כאשר יעידון יגידון הנה שלוחי רחמנא מכל הנה הרפתקי בעדו עלה ובטחתי כי כל לב איש שומע דבריהם ורואה במכתבם הוא נמוח כי הדברים כנים ואמיתים וישראל קדושים הם, הענק יעניקום כברכת ה׳ ואשרי האיש אשר יתן מהונו להחזיק ביד הקהלה גדולה וקדושה כזאת וברכתי תעלה השמים לתת לאיש ואיש אשר יתן ממונו יוסף לו ה׳ אלף פעמים ברכה וחיים ויצליחו מן המצר

ויעלהו גם עלה עד הגיעו למעלת הנשיא אשר ליהודה — צבי הירש בהרב המובהק כמהור"ר יעקב ז"ל מאויבין חונה בק"ק אמשטרדם הבירה זך ניסן עת רצון לפ"ק.

Herrn

Aaron Abraham Beer

Hochfürstlicher Ostfriessischer Hof-Juden

in

Aurich

Purim und Parodie.

Von **Moritz Steinschneider.**

„Gut Purim! steig mir aufs Tinturim" (Tintenfass).
„Purim ist kan Jomtew (Feiertag)[1]), e Gedoches (קדחת, Fieber) ist ka Kränk".
(Jüdische Sprichwörter).

Allgemeine Bemerkungen.

Das französische Sprichwort: „Vom Erhabenen zum Lächerlichen ist nur ein Schritt" findet kaum irgendwo leichtere und reichere Belege, als in der jüdischen Litteratur und im jüdischen Leben. Wo so viel Witz und Aberwitz in das Heilige eindrang, da war der Witz über das Heilige nicht Profanation, sondern harmloser Humor, der die ernsten Forderungen des Lebens belächelte, aber nicht lächerlich, d. h. verächtlich machte. Wenn ich mich recht erinnere, ist vor einiger Zeit der Humor in der jüdischen Litteratur Gegenstand einer Abhandlung gewesen; über Parodie ist mir weder eine besondere Abhandlung, noch eine bibliographische Zusammenstellung bekannt. Die Parodie war durch die heilige Schrift nahegelegt; in gewissem Sinne sind apokryphische und pseudepigraphische Schriften Parodieen. Der Gaon Saadia erlaubt sich in seiner Polemik, Versabteilung und Accentuation der Bibel zu entlehnen, und beruft sich zur Rechtfertigung auf ähnliche nachbiblische Schriften,

---

[1]) Dazu bemerkt Grünbaum (ZDMG. XL, 1886 S. 291, Gesamm. Aufsätze, 1901, S. 417), dass יום טוב in der Einzahl in der Bibel nur von Purim vorkomme; das Sprichwort ist aber gerade dadurch provocirt.

deren Originale wir nicht mehr kennen. Die Echtheit des hebräischen Ben Sira ist mehr als zweifelhaft geworden. Die „prophetischen“ Bücher des Abraham Abulafia (1290) gehören nicht hierher, sondern in die Geschichte der Geistesstörungen.

Im Gebrauch der aus der Litteratur hervorgehenden Sprache selbst lag schon der Keim zu parodistischer Anwendung, zunächst im sogenannten Musivstil, d. h. der Zusammensetzung von ganzen Briefen, Aufsätzen aller Art aus lauter biblischen Phrasen, womöglich mit Uebergängen, welche an musikalische Potpourris oder Quodlibets gemahnen. Meisterhaftes hat in dieser Carricaturgattung der berühmte Prager Rabbiner David Oppenheim geleistet, allerdings nicht im biblischen Purismus, sondern in Herbeiziehung jeder im 18. Jahrh. üblichen Phrase, deren Ende bereits den Anfang einer anderen bildet. In ähnlicher Weise entstand der frivole „קדוש vom ganzen Jahr“, vielleicht noch nirgends gedruckt, mir nur aus den Unterhaltungen der ישיבה erinnerlich, in welchem der Witz auch vor Frivolitäten nicht zurückschreckte — wie der jüdische Cymbelmann auf seinem Draht den בחור mit der שיקצה aussteckte, um sie tanzen zu lassen. In jenem Kiddusch heisst es z. B.: על כן יעזוב איש אביו ואמו ודבק באשתו, באשתו אמרו קל וחומר באשת חברו[1])

Eine ähnliche Art von Parodie ist es, wenn Alcharisi (S. 136, deutsch in meinem „Manna“ S. 67) und sein witziger Nachahmer Immanuel b. Salomo eine Reihe von Fragen durch Bibelsprüche beantworten lassen, wie z. B. bei Letzterem: „Was sagst du von der Musik der Nazaräer? — Gestohlen bin ich aus dem Lande der Ebräer.“ Erweitert wurde in Europa das Gebiet des Witzes, namentlich des Wortspiels, durch die Anwendung der Landessprachen, in welchen wiederum Hebräisches mehr als gleiches Bürgerrecht erhielt. Doch ist dies ein besonderes Litteraturgebiet, welches an einem anderen Orte besprochen wird.

Der Humor ist aber eine psychologische Erscheinung und muss auch in seinen litterarischen Aeusserungen von dieser Seite aus betrachtet werden. Wir sind zu leicht verleitet, Witz und Humor als Gegensätze von Ernst, als Synonyma von Scherz und Spiel anzusehen. Der Humor kann

[1]) Ein ähnliches Rätselspiel erwähnt A. Berliner l. icitando. Ein modernes Pfandspiel besteht darin, dass zu einem Worte ein anderes als Grundwort und so fort angegeben werde.

aber sehr bitteren Ernst aussprechen, wenn er auch meist eine gewisse Heiterkeit bekundet, welche aus der subjectiven Ruhe und Ungestörtheit des Gemütes hervorgeht. Dabei fällt mir eine sprachliche Erörterung mit zwei modernen hebräischen Journalisten ein. Der eine hatte in einem Artikel von mir gesagt, ich hätte etwas בכובד ראש besprochen, was ich als Kopfschmerz oder dergl. auffasste, so dass ich mein Befremden nicht unterdrücken konnte, als er mir erklärte, es bedeute „mit Ernst", im Gegensatz zu קלות ראש „Leichtfertigkeit" u. dergl. Darauf bemerkte ich, es sei mir kein hebräischer mit „Ernst" gleichwertiger Ausdruck bekannt. Hierauf erwiderte der Andere, es wäre sehr auffallend, wenn ein so ernstes Volk, wie Hebräer und Juden, keinen Ausdruck für Ernst haben sollten. Ich meinte dagegen, gerade einem solchen Charakter genügen Ausdrücke des Gegensatzes, wie שחוק für Scherz, ursprünglich צחוק Gelächter. Nach kurzer Zeit rechtfertigte der erste seine Auffassung, in einem Schreiben an mich, durch die Stelle in der Mischna Berachot f. 30 b אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש als Gegensatz von קלות ראש. Der Ausdruck hat schon ältere Erklärer beschäftigt (s. Kohut, Aruch IV, 183). Was soll man sich aber bei einem Spruche denken, der etwa lauten würde: „Man stehe nur auf zum Gebete aus Ernst!" Etwa aus einer ernsten Stimmung? Jedenfalls ist es auch für „Zukunftshebräisch" nicht rathsam, zweifelhafte oder schwer zu erratende Ausdrücke für moderne Begriffe anzuwenden, wenn auch ältere Uebersetzer sich Aehnliches erlaubten, weil „die Begriffe sich einstellten und das Wort fehlte" (wo sonst Begriffe fehlen, stellt ein Wort sich ein); ja, es fehlt nicht an Beispielen in der Geschichte der Sprache, dass auch eine jetzt bestrittene Exegese mitgewirkt hat, wie z. B. in כדור für Globus (Jes. 22, 18) das כ als Conj. „wie" betrachtet wird. Sollten wir hier vom Thema etwas abgewichen sein, so nehmen wir das Privilegium einer דורים דרשה in Anspruch und kehren um.

Die Parodie ist die Entlehnung einer Form und ihre Uebertragung auf einen anderen Gegenstand, welcher für das Wesen der Parodie ganz gleichgiltig ist. In der That hat es Parodieen für alle möglichen Gegenstände gegeben: bekannt war am Beginn des XIX. Jahrh. eine Parodie von Schiller's Glocke, „Der Scholet" (die Sabbatspeise, vom italien. *scaldato*); ich selber habe in meinen Studienjahren in Prag (1833—36) eine Parodie der Glocke auf „Die Pre-

digt" verbrochen, als der dortige Tempel eingerichtet wurde; sie blieb unedirt. Es wäre also eine Untersuchung der Gegenstände von keinem besonderen Interesse, wenn nicht die Feier des Fastens Esther und des Purimfestes selber mitunter als Gegenstand der Parodie in Darstellungen des Inhalts des Buches Esther, von Gebeten, Gesängen, ja selbst eines talmudischen Tractats hervorzuheben wäre. Eine parodistische מסכת פורים reicht in die ersten Jahrzehnte des XIV. Jahrh. hinauf und ist — horribile dictu — in eine Sammlung heiliger Gesänge gedrungen (ms. Bodl 1180)[1]), wie überhaupt der Orient bis in späte Zeit keinen Anstand nahm, in poetische und selbst liturgische Sammlungen auch Profanes aufzunehmen. Ein buntes Bild bieten die Sammlungen, welche die Dichtungen des in Jemen gefeierten Poeten und Reimers Schalom Schibzi und vieler Anderer im XVII. Jahrh. enthalten, abgesehen von älteren Bestandteilen. Neben eigentlichen Hymnen in hebräischer oder arabischer Sprache finden sich poetische Episteln an bestimmte Personen und deren Antwort, Elegieen auf Verstorbene, Schilderungen von eigenen Erlebnissen nnd Kenntnissen, Heranziehung von Mysterien der Kabbala, eine grosse Anzahl Lieder an Bräutigame und Bräute, auch solche, welche mit Liebeserklärungen beginnen, die sich in Allegorieen auflösen: die verherrlichte Schöne ist meistens die Gemeinde Israels. Es findet sich da aber auch ein anonymes Gedicht, beginnend: צביית חן לבנה כלבנה, worin in der That eine Schönheit mit ihren Reizen in überschwenglicher Weise gepriesen wird, ohne dass eine allegorische Anwendung angedeutet wäre; der Schlussvers parodirt Deut. 4, 15: ואם תאמרו הכי כזה ראיתם דעו כי לא ראיתם כל תמונה. „Wenn ihr aber meint: Hat man dergleichen je gesehen? Wisset denn, ihr habet niemals eine (schöne) Form gesehen!"

Die eben berührte Allegorie oder allegorische Auffassung der Bibel ist im Grunde eine umgekehrte Parodie, und zwar die einfachste und bequemste, indem man dem Texte selber einen anderen Gegenstand unterschiebt, und das hat man schon in alter Zeit gethan, indem man dem Hohelied, diesem Cyklus von Idyllen, eine Beziehung auf Gott und Israel unterschob, wodurch selbst körperliche Schilderungen der jüdischen Züchtigkeit —

[1]) Ueber die Lectüre von מסכת פורים und מס' שכורים (sonst unbekannt) s. Moses Ahron Fua, אורה ושמחה f. 31.

sonst strenger als die durchgefallene *lex Heinze* — weniger anstössig wurden. In Bezug auf Empfindlichkeit für unanständige Ausdrücke findet sich bei den Juden seit ältester Zeit auf der einen Seite die peinlichste Euphemie, auf der anderen — wo es sich um Belehrung handelt, — die weiteste Anwendung von „*naturalia non sunt turpia.*“ Nahm man doch keinen Anstand, unreife Knaben über נידה oder ביאה zu belehren.

Parodie und Humor fanden ihren Weg in die Litteratur zwischen Andacht und ernster Betrachtung, aber im Leben bedurften sie eines geeigneten Zeitpunktes auch im jüdischen Mittelalter, im Orient wie im Occident, und das war das Purimfest, vielleicht nicht ohne Einfluss der Landessitte, worüber erst eine Studie über die Geschichte dieses Festes Aufschluss geben kann, während in neuerer Zeit nur christliche Gelehrte über Ursprung und Namen von Purim in Verbindung mit der höheren Kritik über das Buch Esther Forschungen angestellt, auch seltsame Hypothesen aufgestellt haben, die ich — dahingestellt sein lasse, wie ich auch nicht beabsichtige, die gesetzliche (halachische) Litteratur über die Feier zu behandeln [1]). Aus dem Charakter des Festes lässt sich vielleicht die engere Verbindung mit Scherz, Spiel und Heiterkeit, ja selbst Trunkenheit ableiten. Purim ist ursprünglich nur ein Tag, mit welchem eigentlich keine andere Verpflichtung verbunden ist, als das Buch Esther zu lesen, sich zu freuen, und ein Festmahl abzuhalten, bei welchem der Trunk eine Hauptrolle spielt — ein Festmahl heisst ja משתה, Trunk, dann Mahl überhaupt. Trinken wird auch in ernsten Liedern empfohlen; eine alte Vorschrift lautet: „man trinke so lange, bis man nicht unterscheidet zwischen „verflucht sei Haman!“ und „gesegnet sei Mordechai!“ [2]) Daher das Sprichwort ein ungewöhnliches Verhalten bezeichnet: „das ganze Jahr schikkor (שכור, betrunken), Purim nüchtern.“ Aber auch die Wohlthätigkeit gesellte sich in recht zarter Weise zum eigenen Wohlbehagen. Die im Buche Esther erwähnte Sitte der gegenseitigen Beschenkung (שלוח מנות, im Jüdischdeutschen „Schlach-

[1]) Verschiedenes aus dieser Literatur weist Lampronti's alphabetische Sammlung unter פורים (Lyck 1871, f. 12 b) nach. Anderes findet sich in Mos. Ahron Fua's אורה ושמחה, s. unten I, 1.

[2]) Beide hebr. Wörter in den 2 Sätzen geben an Buchstabenzahlenwert 502.

mones") gestaltete sich so, dass der Arme an den Reichen eine Kleinigkeit an Werte, z. B. im Norden eine Apfelsine, schickte und dafür einen kleineren oder grösseren Geldbetrag erhielt, so dass der Purimzettel eines reichen Mannes in einer grösseren Gemeinde sich mit der so vielfach beklagten Armentaxe der Engländer wohl messen könnte. Als Purimgeschenk erscheint auch hie und da die Widmung eines Buches (vgl. M. A. Fua, l. c. 30 b).

Zu den auffallendsten Licenzen des Festes gehört die Maskerade, welche wohl im Orient nicht eingeführt ward, wahrscheinlich im italienischen Carneval ihr Muster fand und aus Italien nach dem Norden kam. M. A. Fua (f. 30 b. מנהג שנתייסד מקודם ומקרוב ביותר בלבישת הסרצופין) citirt als älteste Autorität Jehuda Minz (in Venedig gest. 1508) bei Moses Isserls zu Josef Karo I, K. 696. Die Verkleidung in ein Gewand des anderen Geschlechts verstösst geradezu gegen ein unzweideutiges Verbot des Pentateuchs[1]) und wurde daher von rigorosen Autoritäten gemissbilligt.

Aelter als die Maskerade ist vielleicht die dramatische Darstellung der Geschichte Esther, obwohl mir keine ältere schriftliche Darstellung bekannt ist, wie ja überhaupt das Drama bekanntlich erst in neuerer Zeit in die jüdische Litteratur gedrungen ist, und zwar überwiegend in jüdisch-deutscher Sprache (s. unter IV). Das Drama Esther gab wahrscheinlich erst den Anstoss zu dramatischen Versuchen über andere biblische Themata. Sonderbar erscheint es, wenn Lampronti, l. c. f. 13, den Besuch von Theatern am Purim von jenen Spielen ableitet.

An Purimverkleidungen, mit oder ohne Maske, beteiligten sich lebhaft die Talmudjünger (בחורים), welche, entweder einzeln oder in kleinen Gruppen, einen meist parodirenden Vortrag (פורים דרשה) hielten, ein Gedicht declamirten, ein Lied sangen, ohne einen Labetrunk zum Festkuchen (vorzugsweise in Form von „Kindchen" in gewissen Gegenden), oder eine klingende Gabe zu verschmähen. Mitunter vereinigten sich grössere Gruppen solcher Bachurim zu Charaktermasken mit einer entsprechenden Aufführung ohne allen Zusammenhang mit dem Feste. Nach mehr als 70 Jahren schwebt mir noch lebhaft das Bild einer Gruppe vor

[1]) Deut. 22, 5; wahrscheinlich gegen die Anwendung im heidnischen Cultus; s. Maimonides, More III, 37, u. Munk's Note zur franz. Uebersetz. p. 285.

Augen, in der ich selbst eine hervortretende Figur bildete. Sie bestand aus etwa 10 Jünglingen aus der zahlreichen Jeschiba (Hochschule) des nachmaligen Landrabbiners Nehemias Trebitsch in meiner Vaterstadt Prossnitz (Mähren), welche nichts Anderes als eigene Belustigung im Umherziehen in den geräumigern Wohnungen beabsichtigten.[1]) Wir waren eine Zigeunerbande, darunter mein Talmudlehrer; ich repräsentirte die Musik mit meiner Violine, die ich zu 6 Jahren in der christlichen Schule zu lernen begonnen hatte. Ich spielte eine Melodie, die ich niemals vergessen habe, und die Bande sang ein Lied, dessen Anfang lautete:

O holde Schwester, gib uns Wein
Und lass die Hand uns sehn!
Dann wollen wir dir prophezein,
Was künftig wird geschehn.

Einen Begriff von diesen angeblich chiromantischen Prophezeiungen kann man sich aus folgender mir noch erinnerlichen Strophe machen:

Wer vieles Heu im Stalle hat,
Dem wird die Kuh nicht mager;
Und wer eine schöne Schwester hat,
Bekommt bald einen Schwager.

Aus welcher, wahrscheinlich gedruckten, Quelle das Scherzlied stammt, weiss ich nicht mehr.

Eine naheliegende Ideenverbindung führt uns von Schauspiel und Saitenspiel zum S p i e l in anderem Sinne und auf das Wort Purim zurück. Die Frage, wie sich das Gewinn-Spiel überhaupt, und das Hazardspiel insbesondere, zu den im Judentum herrschenden Ideen verhalte, verdiente eine selbstständige Behandlung[2]). Für Spiel als Zeitvertreib überhaupt hat die hebräische Sprache kein besonderes Wort; die Sache selbst kommt in der Bibel fast gar nicht vor. Lachen, Scherzen und Spielen (der Kinder, der sich tummelnden Jünglinge,

[1]) 312 Familien nebst einer Anzahl vom Staate nicht anerkannter (sogen. „Emigranten") waren auf ein Ghetto von 48 Häusern beschränkt, worunter kaum ein zweistöckiges.

[2]) Löw (Lebensalter) und Abrahams *(Jewish life in the middle ages)* berühren die Frage vorübergehend. — Das S c h a c h gehört eigentlich gar nicht zu den Spielen im engeren Sinne; bekannt ist Mendelssohn's Aeusserung: „für Spiel zu viel Ernst, für Ernst zu viel Spiel" (s. mein „Schach bei den Juden" 1873).

2. Sam. 14), Tanzen mit Gesang und Saitenspiel, dieses Alles wird durch שחק ausgedrückt, im Chaldäischen חייך. Der Uebergang von der sinnlichen Vorstellung zum abstracten Begriff ist ein einfacher, daher auch ähnlich in nichtverwandten Sprachen zu finden, z. B. *jocus*, italienisch *giocare*, französisch *jouer*, Scherz und Spiel.

Eine Art von Spiel ist auch die W e t t e mit einem festgesetzten Preise. Sie beginnt in Sitte und Sprache mit einer gemeinschaftlichen Leistung: Rennen, Kämpfen, Darstellen durch Farbe und Gestalt, oder in Worten (Zeichnen, Malen, Bilden, Vortragen, Dichten) und entwickelt sich bis zur Wette über eine von unserer Thätigkeit unabhängige Thatsache, oder ein künftiges Ereignis; in diese Kategorie gehören Wetten, in welchen Personen auf Grund einer besseren, oder vermeintlich grösseren Kenntnis eine Wette um die Wahrheit oder Richtigkeit ihrer Behauptung eingehen. In diesem Falle ist nicht der materielle Gewinn der Hauptzweck, sondern eine Rechtfertigung, welche allerdings oft eine Befriedigung der Eitelkeit sein soll. Die Wettsucht kann freilich zur widrigen und gefährlichen Leidenschaft werden, oder auch zu einer tadelhaften Gewohnheit, wie die Nation selbst zugesteht, in der sich alle Phasen des Wettspiels am weitesten entwickelt haben, die englische, und nicht zufällig, wie sich zeigen wird. Die Wette ist eine ungesunde und späte Entwickelung; und auch hier ist die Geschichte des Wortes belehrend. Die alten Hebräer kennen Wetten ohne entsprechende Thätigkeit nicht und haben kein Wort dafür. Bensew's deutsch-hebr. Wörterb. giebt unter ועטמען das hebr. התערב (sich einmischen, wetteifern) und תקע כף (Handschlag geben, dafür bürgen, wovor gewarnt wird Sprüche 6, 11; auch 11, 15 ohne כף). Jüdische Moralisten lassen keine Leidenschaft und keine Schwäche ungestraft, aber Wettsucht fanden sie nicht vor. Moses Cohen b. Elasar (1473, vgl. Zunz, Hebr. Bibl. IX, 113, auch Ges. Schr. III, 267) missbilligt das Wetten in der Absicht Geld zu gewinnen[1]), in seinem kleinen ס' חסידים (Warschau 1866, f. 11 b), welches irrtümlich als ס' משכיל bezeich-

[1]) A. Berliner, Aus dem innern Leben der deutschen Juden im Mittelalter, S. 12 und 53, Anm. 65, 2. Aufl. (unt. verändertem Titel) S. 22. Diesem Buche (S. 9 ff.) ist der Artikel: „Spiele und Vergnügungen bei den deutschen Juden im Mittelalter" in E. Flanter, Israel. Jugendfreund, Jahrg. VI, 1900 entnommen, auch abgedruckt in der „Jüdischen Turnzeitung".

net wird[1]). Er hat aber kein hebräisches Wort dafür, sondern das deutsche וימין, welches der Warschauer Druck nicht so wiedergibt (s. Hebr. Bibl. IX, 114). Berliner weist auch kurz auf die ליקוטים hinter Jakob Levi (מהרי"ל, gest. 1427) hin. Die betreffende Stelle findet sich f. 116 b ed. Lemberg 1860 (es ist mir keine ältere Ausgabe zur Hand). Dort ist vom alten Lehrsatz die Rede, der Würfelspieler sei ein ungültiger Zeuge; Jakob meint, das gelte nur, wenn man בערבון oder בהקפה spielt, wenn aber der Einsatz auf den Tisch gelegt wird, sei das keine אסמכתא. Darauf folgt: אמנם מה שממירין בני אדם אהדדי שקורין וועמין לא הוי אסמכתא דכל אחד אומר בוודאי שירויח כמו ההיא דהלל סים חולין; das Citat, Ende K. 7 von Erubin, bezieht sich auf die Würfelspieler. Die Geschichte von Hillel wird im Talmud, Sabbat f. 30 b, erzählt: Zwei Männer wetteten, wer Hillel erzürnen werde, sollte (vom Anderen) 400 Sus erhalten; einer versuchte es, aber ohne Erfolg. Bekanntlich ist „Hillel's Geduld" sprichwörtlich geworden. Im Hebr. heisst es hier מעשה בשני אדם שהמרו זה את זה, Raschi erklärt das ungewöhnliche Wort durch נתערבו, sie vermischten sich, wie ממרין את היינים (man vermischt die Weine, Sanhedrin 25 b). Der Stamm ist also das biblische מור tauschen; aber die Construction (המירו) המרו זה את זה ist auffällig. Weder Levy (Wörterb. III, 86) noch Kohut (Aruch compl. V, 93) nimmt von dieser Anwendung des Wortes Notiz. Jakob Levi erklärt ממירין durch das deutsche „wetten". Die Bezeichnung des Wettens in anderen Sprachen weist auf ähnliche Ideenverbindung mit „versprechen, bürgen", im mittalterlichen Latein *sponsio*, italienisch *scomessa*; im französischen *parier* liegt der Begriff von gleich, verbunden, gepaart sein (vgl. *pair*, latein *par*) zu Grunde. Das englische *bet* ist deutsches wett*), *wager* ist Wagniss, der Wettende ist ein Waghals, er muss „wetten und wagen", das Glück zu erjagen. Der Insulaner und Seefahrer wagt und wettet. Die talmudische אסמכתא, die Unzuverlässigkeit, ist nicht das Ideal des Juden gewesen, bis die Beschränkung auf den Handel ihn auch zur unsicheren Speculation bis zum Börsenspiel trieb.

Das Spielen, um zu gewinnen, kann vor dem strengen

[1]) Meine Notiz über ms. Oppenh. 1257 Qu. in Hebr. Bibl. IX, 114 ist Neubauer (Catal. Bodl. n. 2287) entgangen; er kennt weder Autor noch Ausgabe. Die Eigentümerin מוילצרן, in Add. p. 1163 מוילרצן, heisst wohl Pülzlein (pulcelle?), Zunz, Ges. Schr. II, 47, 72.

Begriff der Sittlichkeit und Gerechtigkeit nicht gut bestehen. Gewinn sollte stets die Folge einer verdienstlichen Handlung sein; im kunstvollen Spiel wird diese Handlung durch eine grössere Geschicklichkeit vertreten, der Gewinn ist also gewissermaassen ein gemeinschaftlich ausgesetzter Preis für einen Wettkampf; die Geschicklichkeit jedoch ist nicht allein maassgebend. Die Karten selbst z. B. spielen bedeutend mit, es wird also dem Zufall eben so viel Einfluss eingeräumt, als der Geschicklichkeit. Zufall darf nach sittlicher Weltordnung über menschliches Wohl und Wehe nicht entscheiden, nach religiösen Begriffen noch viel weniger. Für diese ist das Vertrauen auf Gott selbst eine Tugend (Genes. 15, 6): was der Mensch mit Fleiss und Mühe erstrebt, giebt Gott seinem Liebling im Schlafe (Ps. 127). — Ob wohl je ein Spieler bei einem hohen Einsatz gebetet hat?[1]). Spieler, nicht des Zeitvertreibs halber, sondern des Gewinnes wegen, finden ihre Rechnung nicht, wo blosse Geschicklichkeit entscheidet, — der falsche Spieler von Profession kommt natürlich hier nicht in Betracht, — im Gegenteil, je weniger der Ausfall zu berechnen ist, desto mehr wagen sie, und doch, vielmehr deshalb, werden sie, wie Waghälse überhaupt, um so mehr Fatalisten, verfallen in den verkehrtesten Aberglauben bis zur Astrologie und deren Sippen aller Art[2]). Das Wort Glück ist eine glückliche Erfindung für Etwas, was man nicht erklären kann, oder will. Der alte Hebräer setzte nicht viel „aufs Spiel", wie die Phrase jedes Wagnis bezeichnet; „der Hände Mühe" (יגיע כפים) sieht Gott (Gen. 31, 42), und wer davon zehrt, dem ist wohl (Ps. 127). Gewinn durch Spiel war eine unbekannte Sache. Das Loos (גורל) des Menschen ist eine directe Fügung Gottes, und, wenn es die Zukunft betrifft, ein Orakel.

Wie sich der Verf. des Buches Esther das Looswerfen Haman's gedacht habe, ist aus dem Buch selbst nicht zu ersehen; die Deutung des Wortes פור (Loos) ist in neuester Zeit beanstandet worden; die Fremdartigkeit des Buches hebt schon Zunz hervor (G. V.[2] S. 15): „Das Buch bleibt ein merkwürdiges Denkmal unprophetischen Geistes; denn

[1]) Vor dem Würfelwurf für das Loosbuch gab es heidnische Gebete, die allmälig umgeändert wurden.

[2]) Dieser psychologische Zusammenhang erklärt die Combination von Looswerfen und Würfelspiel bei Jakob Levi, Likk. f. 116b.

obwohl es Raum hat, den persischen König 187-mal und sein Königthum 26-mal zu nennen, so fand es doch keine Gelegenheit, Gottes auch nur ein einziges Mal zu gedenken". Fremd scheint das Buch und ebenso die Gestaltung seiner Feier. Je mehr das alltägliche Leben der exilirten Juden einen strengen Ernst hervorrief und die Weltfreude ungeziemend schien (Hos. 9, 1)[1]), desto ausgelassener wurde man am Purim, so dass es in ungelehrten Kreisen hiess: „an Purim ist Alles erlaubt"; die römischen Saturnalien mögen als sachliche Parallele theilweise gelten; ein historischer directer Zusammenhang ist nicht nachweisbar; vom christlichen Carneval war oben bezüglich der Maskerade die Rede. Was das Gewinnspiel insbesondere betrifft, so war es den Studirenden in letzter Zeit an Halbfesttagen gestattet, d. i. an Tagen, an welchen Fasten und Bussgebete nicht gestattet waren. Man bezeichnete sie auch mit יומי דסנורא[2]), d. h. eigentlich Ferientage; solche regelmässige Unterbrechungen der Schulen und des Studirens gab es eigentlich nicht, obwohl das Semester (זמן) auch für Vorträge durch Frühlings- und Herbstfeiertage abgegrenzt war. Am Purimfeste fand die Spielsucht keine besondere Befriedigung, weil andere Ergötzlichkeiten das Spiel verdrängten.

Die verschiedenen Beziehungen des Festes, die oben mehr angedeutet als ausgeführt sind, haben den Zweck, die Gesichtspunkte zu beleuchten, von welchen aus die an Purim sich knüpfende Litteratur zu betrachten ist. Sie sollten dieser Litteratur selbst folgen, welche ich in einem ebenso wie der gegenwärtige Artikel überschriebenen im „Letterbode" VII (1881/82), S. 1—13, und IX, S. 45—58 zu verzeichnen begonnen. In jenem I. Artikel habe ich ungefähr 60 Schriften in alphabetischer Reihenfolge der Titel kurz verzeichnet. Ich beabsichtige hier eine Fortsetzung in folgenden Abteilungen:

I. Ergänzungen und Berichtigungen zum Letterbode.
II. Ritualien.
III. Einzelne Hymnen und Gedichte.

---

[1]) Unter den Karäern nahm die Colonie in Palästina die Bezeichnung אבלי ירושלים, die Trauernden um Jerusalem, an, daher schon Jehuda Hadassi (1140) האבל genannt wird.

[2]) Ein Witzbold übersetzte *dies pigrorum*, nach dem italienischen Sprichwort: »*In casa dei poltroni ogni dì é festa*«, im Hause der Faulenzer ist jeder Tag Feiertag.

IV. Dramen.
V. Künstliche Compositionen.
VI. Verschiedenes.
VII. Andere Sagen. Purim.
VIII. Chanukka.
IX. Quellen.

Berlin, im Mai 1902.

Besprechungen.

H. L. Strack. **Grammatik des Biblisch-Aramäischen,** mit den nach Handschriften berichtigten Texten und einem Wörterbuch. 3. grösstentheils neubearbeitete Aufl. Lpzg. 1901. J. C. Hinrichs.

Das kurzgefasste Lehrbüchlein Strack's hat sich offenbar schnelle Beliebtheit errungen, da es in kurzer Frist eine 3. Auflage erreicht hat. Der Verfasser war mit gutem Erfolg bemüht, das, was zur übersichtlichen Darstellung und zum Verständniss dieses wichtigen altaramäischen Dialekts erspriesslich war, in knapper Form heranzuziehen; so z. B. die Vergleichung mit den Formen in den altsyrischen Inschriften. Die Darstellung der Paradigmen und die Aufzählung der vorkommenden Formen der Verba sind übersichtlich und zweckmässig. Einige Beanstandungen im Einzelnen, die den Werth des Buches nicht wesentlich beeinträchtigen, möchte ich hier anfügen: S. 20 durften die suffigirten masc. Pluralformen auf יך, יה, ינא nicht ohne Vocale gegeben, sondern mussten sowohl die Lesung des K'rê wie des K'thîb beigefügt werden. — In § 16 (Verba guttur.) sollte es statt des vagen „Vorliebe für den a-Laut" heissen „i wird vor auslautendem Guttur'al und r zu a". — Bei den Verba פ״נ § 18 sollte die Grundregel, dass das נ am Silbenschluss im b.-Aram. bald assimilirt wird, bald nicht, vorangestellt und dann beim Imperativ gesagt sein, dass dieser durchweg wie von assimilirten Formen des Impf.'s aus zurückgebildet werde. — Der Verzicht auf eine genetische Erklärung der Verbalformen wirkt besonders bei denjenigen ult. א recht störend; doch würde es viel zu weit führen, hier auf das Einzelne einzugehen.

Auf den Abdruck der biblisch-aramäischen Texte hat Verfasser wieder viel Mühe verwendet. Für die 3. Auflage hat er neu einen Londoner Codex mit supralinearer Vocalisation (L) durch Margoliouth, einen Petersburger (P) durch Harkavy vergleichen lassen und druckt noch weiter den Inhalt zweier Doppelblätter aus der Genîza von Kairo (G) ab (Dan. 3, 12—15; 20—24), die Dr. P. Kahle für ihn in Cambridge copirt hat. Der Werth dieser Vocalisationsarten ist aber im Einzelnen erst noch festzustellen. G hat z. B. neben im Ganzen vertrauenerweckender Vocalisation auch Schreibungen wie (transscribirt, וְחָכָא D. 3, 13; נְבְרַיָּא 3, 12. 13. 20. 22, (nach syr. Art) לְצַלְמָא 3, 15. defectives אִלָּךְ und עֲלָךְ. Letzteres wie Krê), von denen ein Theil sehr befremdlich, die meisten unrichtig sind, Bei dem Abdruck der Texte hat Strack zuweilen Abweichungen vom massoretischen Text vorgenommen, was nicht gebilligt werden kann. So

schreibt er immer בְּלָקְבֵל statt masor. כָּל קָבֵל auf Grund der von Kahan und Marti gegebenen Erklärung des Wortes, die aber doch nicht in den Text gehört. Er gibt das K'thib im Text ohne Vocale und verweist die des K'rê in die Anmerkungen; die Accente ausser Athnach sind weggelassen Auch diese Abweichungen haben keine Berechtigung. Am empfehlenswerthesten wäre es gewesen, den Text einer guten Handschrift unverändert zu geben und vielleicht in den Anmerkungen Varianten anderer guter Manuscripte anzufügen. Manche jetzt aufgenommene Lesungen wie הוֹרַעְתָּנָא D 2, 23, דָּקוּ 2, 35 u. A. sind gewiss nicht richtig. — Im Uebrigen kann das Büchlein als eine bequme, übersichtliche Einführung in das B. Aram lebhaft empfohlen werden. J. Barth.

Rapaport Mordché W. Der Talmud und sein Recht. [Sonderabdruck der „Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft". Bd. XIV]. Stuttgart, Deutsche Verlagsgesellschaft, 1900, 148 Seiten, 8.

Die Vorliegende Abhandlung des Herrn M. W. Rapaport enthält nach einem allgemeinen Theil, die Lehre vom Erbrecht und die Lehre von der Schenkung unter Lebenden und von Todeswegen.

Zweifellos haben wir es hier mit einem ernst zu nehmenden und fast durchweg wissenschaftlich gehaltenen Versuch einer Darstellung der rechtshistorischen Grundlagen, sowie des Systems des talmudischen Rechts zu thun, von welch' letzterem, wie erwähnt, vorläufig in diesem Band nur das Erbrecht und die Lehre von den Schenkungen behandelt sind. Wenn ich gleichwohl vorläufig nur von einem Versuch spreche, wenn auch von einem höchst geistvollen Versuch, so liegt dies daran, dass man kaum behaupten kann, die Absicht des Verfassers, der juristischen Welt, d. h. den gelehrten Rechtshistorikern und Systematikern — der Praktiker interessirt sich leider für vergleichende Rechtswissenschaft nicht — einen vollen Einblick in die Geschichte und das System des talmudischen Rechts zu gewähren, sei vollkommen gelungen. Hierin soll durchaus kein Vorwurf für den Verfasser liegen.

Die wissenschaftliche und besonders auch historische Behandlung des talmudischen Rechtssystems ist eine ebenso schwierige als besondere Aufgabe. Aber ob heutzutage überhaupt Männer existiren, die ebenso bewandert in der ungeheuren Litteratur des talmudischen Rechts, als vertraut mit den Disciplinen des römischen und modernen Rechts nach der historischen und systematischen Seite sind, das scheint mir ausserordentlich zweifelhaft. Es wäre ja dies auch besonders in der heutigen Zeit des wissenschaftlichen Specialismus ein so unerhörter Wissensumfang, wie wenn man etwa von einem modernen Rechtsgelehrten die Beherrschung einer ganz anderen Wissensdisciplin, z. B. der Weltgeschichte, noch nebenbei verlangen wollte. Auch habe ich die Ueberzeugung, dass ohne grundlegende, umfassende Vorarbeiten, besonders rechtshistorischer Art, die Schilderung des Systems oder einzelner Theile desselben immer nur ein für die wissenschaftliche juristische Welt von fragwürdiger Bedeutung bleibendes Stückwerk sein wird.

Der moderne Jurist will das System gleichsam vom Grund aus aufgebaut sehen, er will beim Bau mitarbeiten, und dann erst erscheint ihm der Auf- und Ausbau des Systems ein wissenschaftliches Ziel. Sollte aber dieses Ziel jemals erreicht werden, so glaube ich, wird für die jüdische Wissenschaft und für den viel geschmähten Talmud ein wunderbarer, einzigartiger Moment gekommen sein. Wir würden es dann

erleben, wie die Koryphäen der juristischen Wissenschaft, die Romanisten und Germanisten, in helle Begeisterung über den stolzen Bau des jüdischen talmudischen Rechts, über die innere Consequenz des Systems und besonders darüber geraten würden, dass aus einem so ganz anders gearteten Ideengang als demjenigen des römischen Rechts gleichwohl eine im grossen und ganzen den Bedürfnissen der Praxis wohl entsprechende Codification entstanden ist. Ob aber jetzt schon mit dem Aufbau dieses Systems begonnen werden kann, ehe die Bausteine zusammengetragen sind, das scheint mir gerade beim Studium des vorliegenden Werkes um deswillen so sehr zweifelhaft, weil ich nicht glaube, dass dieses Werk dem Gelehrtenkreis, für den es geschrieben ist, überhaupt genügend verständlich sein wird. Auch hier gilt der bekannte Grundsatz, dass ein „zu viel" unter Umständen ein „zu wenig" sein kann. Mich däucht, wenn der Verfasser, der zweifellos die beiden Rechtsgebiete vollkommen beherscht, es z. B. unternommen hätte, einen einzelnen Abschnitt aus den bedeutendsten Codificationen des Maimonides oder des Choschen Mischpat möglichst juristisch technisch zu übersetzen und zu commentieren, der Erfolg für die Wissenschaft viel bedeutender gewesen wäre.

Dies schliesst, wie bereits oben angedeutet ist, nicht aus, dass die Arbeit des Verfassers als eine höchst verdienstvolle und der Verfasser selbst als eine jener seltenen Persönlichkeiten anzuerkennen ist, die überhaupt das nötige Wissen besitzen, um sich einer solchen Arbeit zu unterziehen.

Auf das Werk selbst übergehend, ergiebt sich schon aus dem Vorerwähnten, dass vor Allem der allgemeine Theil, der hier auf 32 Seiten zusammen gedrängt ist, in keiner Weise ausreicht, um uns ein verständnisvolles Bild der talmudischen Rechtsgeschichte zu geben. Wohl ist R. von dem Bestreben beseelt die Entstehung des Systems rechtshistorisch aus den biblischen Grundlagen abzuleiten, ja er wagt sich sogar an die Schwierigkeit heran, die talmudischen Interpretationsregeln, d. h. die vom Talmud codificirten Arten der Erklärung aus der Bibel, verständlich zu machen. Aber leider wird der Talmudist den Versuch als unzureichend, der Jurist als nicht genügend verständlich beurtheilen. Wenn R. wenigstens speciell auf diesem Gebiete dem Leser durch Vorführung von Beispielen, wie aus dem Bibeltext auf Grund der Interpretationsregeln die Rechtsnorm entstanden ist, nachgeholfen hätte! Dass hier bestimmte Talmud-Stellen als Beispiel in Bezug genommen sind, ist für den Talmudisten ebenso überflüssig wie für den Juristen. Der Erstere braucht sie nicht, der letztere kann sie nicht nachlesen.

In der Behandlung des Erbrechtes zeigt sich nun der Verfasser als geschickter Systematiker, welcher seine Theeorieen mit dem ganzen rechtsphilosophischen Apparat, der dem Juristen zur Verfügung steht, vertheidigt, und ihre Consequenzen überall nachzuweisen bestrebt ist. So ist ihm die objective Natur der legitima hereditas der Schlüssel für das ganze schwierige Räthsel des Erbrechtssystems. Hieraus erklärt er alle wirklichen und scheinbaren Unterschiede zwischen dem römischen und talmudischen Recht. Der Nachweis, dass aus diesem Grunde die Begriffe der Delation, der hereditas jacens, des Pflichtheils und Notherbrechts im jüdischen Recht unbekannt sind, dürfte vollkommen ge-

lungen sein. Allerdings ist der Begriff der objectiven Natur des Erbrechtes etwas allzu sehr betont, denn, wie ja der Verfasser selbst zugibt und zugeben muss, gibt es auch ein subjectives Erbrecht, vor allem auch eine Erbschaftsklage (hereditatis petitio).

Die Praxis kann natürlich mit der objectiven Natur des Erbrechtes nicht auskommen. Allein das hindert nicht, dass z. B. die Ausführungen in § 7 über die Unterschiede zwischen dem römischen und talmudischen Recht hinsichtlich der Art und Weise der Möglichkeit der Enterbung des nächsten Intestaterben sehr scharf und geistreich dargestellt sind.

Im alten römischen Rechte muss der suus heres entweder als Erbe eingesetzt oder enterbt werden, (Verbot der Praeterition), im jüdischen Recht darf kein Sohn enterbt werden d. h. in der negativen Form, es darf aber ohne Nennung der Praeterition ein anderer Sohn als Erben [Alleinerbe] eingesetzt werden, was praktisch die Enterbung des praeterirten Sohnes zur Folge hat.

Nur wäre es vielleicht besser, diese Consequenz nicht gerade aus der objectiven Natur des Erbrechtes abzuleiten, sondern aus dem absoluten Charakter des mosaischen Gebotes. Denselben Charakter äussert übrigens die Zwölf-Tafelgesetzgebung im römischen Recht, nur mit dem Unterschied, dass hier schon verhältnissmässig früh das Civilrecht durch das prätorische Recht abgeschliffen wurde. Interessant ist auch die Feststellung, dass im allgemeinen im jüdischen Recht, abgesehen von den besonderen Vorzügen des männlichen Stammes und dem Privileg der Erstgeburt das Erbrecht nach Parentelen gilt, also das modernste Recht des bürgerlichen Gesetzbuches.

Das doppelte Erbrecht des Erstgeborenen hat abgesehen von seiner ausdrücklichen biblischen Begründung, besonders auch noch in den Verhältnissen des Agriculturstaates seine innere öconomische Berechtigung, wie denn auch heute noch in vielen Landschaften Deutschlands zum mindesten die Sitte besteht, dass der älteste Sohn den Hof übernimmt und die jüngeren Geschwister hinauszuzahlen hat, wobei der Vortheil des Erstgeborenen hauptsächlich darin zu bestehen pflegt, dass zwar der Summe nach die Kinder zu gleichen Theilen Erben sind, die Schätzung des Hofes aber vom Uebergeber oder Erblasser so niedrig angesetzt wird, dass der Erstgeborne oft mehr als die doppelte Erbportion hiedurch erhält.

Etwas ganz singuläres im jüdischen Recht ist das alle anderen ausschliessende Recht des Levirs, d. h. desjenigen, welcher, der religiäsen Verpflichtung nachkommend, die kinderlose Wittwe seines Bruders geheiratet hat. Es wird nicht als eine Entschädigung für die Erfüllung des religiösen Gebotes aufzufassen sein, um so weniger, als diese Erfüllung im freien Willen des betreffenden Bruders steht, da er sich derselben durch Chaliza entziehen kann. Dass das Kind aus dieser Ehe nicht notwendig den Namen des verstorbenen Bruders erhalten muss, wie R. ausführt, beweist nichts dagegen, dass im allgemeinen doch die Rechtspersönlichkeit des Verstorbenen in dem Levir und seinen Kindern fortgesetzt werden sollte. Es kommt dabei in Betracht, dass möglicherweise das liegende Besitzthum mit dem Namen des Verstorbenen verknüpft bleibt, ganz wie bei uns noch sich auf dem Lande alte Hof- und Landgüternamen von ihrem früheren Besitzer her erhalten haben, wenngleich das Grundstück vielfach inzwischen den Besitzer gewechselt hat. Für das alte jüdische Recht ist dies umso

wahrscheinlicher, als ja der gesammte Grundbesitz eines Stammes innerhalb desselben erhalten bleiben musste und der Besitzwechsel nur innerhalb des Stammes möglich war.

Besonders erwähnenswert ist auch die Feststellung des Erbrechts der Söhne an der der Mutter verschriebenen Kethubba, welches zweifellos in dem combinierten Ehe- und Erbvertrag seinen Grund hat, der ursprünglich nicht einmal obligatorisch gewesen zu sein scheint, späterhin aber als selbstverständliche Formel bei der Eheschliessung angesehen wird, und das materielle Erbrecht zu Gunsten der sonst leer ausgehenden Ehefrau bezw. ihrer ehelichen männlichen Descendenz ändert. Auch die sonstigen üblichen Verschreibungen in der Kethubba und ihre notwendigen Wirkungen auf das Erbrecht werden von R. ausführlich behandelt, besonders das Alimentationsrecht der Witwe und der ehelichen Töchter, sowie das Dotierungsrecht der letzteren.

In der Schilderung der Schuldenhaftung der Erben finden wir in § 16 einen bemerkenswerthen Excurs über das Wesen der Schuld überhaupt, bezw. über die Exequirbarkeit aus dem Vermögen des Schuldners und die stillschweigende dingliche Haftung des Schuldners mit allen seinen Immobilien in ihrer späteren Entwicklung. Gerade dieses Rechtsinstitut ist ein so eigentümliches, dass seine Klarlegung allein eine ausführliche besondere Monographie erfordern würde.

Aus § 17 entnehmen wir die Durchführung des Grundsatzes „Prior tempore potior jure" bei der Concurrenz der Gläubiger in einer ganz ähnlichen Weise wie in den modernen Hypothekengesetzen. Auch hier kommt es nur auf die Entstehungszeit der Schuld, nicht auf die Fälligkeit an. Die Ehefrau geniesst vor anderen Gläubigern keinerlei Privileg.

In der Lehre von der S c h e n k u n g bespricht dann der Verfasser in § 1 mit höchst anerkennenswerther logischer Schärfe den Unterschied zwischen römischem und jüdischem Recht, insbesondere dem römischen Testamentsrecht als einem Mittel, das Eigenthumsrecht des Individuums über den Tod hinaus zu retten, und andererseits dem jüdischen Schenkungsrecht als dem natürlichen Ausfluss des absoluten unbeschränkten Eigenthumsrechts.

Es hätte vielleicht noch angeführt werden können, dass aus der Form des römischen Testaments, den Solennitäts-Zeugen etc. sich ergibt, dass das Intestaterbrecht (der zwölf Tafeln) in jedem einzelnen Falle durch einen förmlichen Gesetzgebungsact, als welchen sich die Testamentserrichtung ihrer ganzen Form nach darstellt, aufgehoben werden musste, weil begrifflich die Verfügung über den Tod hinaus keineswegs im römischen Eigenthumsrecht liegt.

Nicht glücklich sind die theoretischen Bemerkungen über die rechtsgeschäftliche Natur der Schenkung, insbesondere die Verneinung eines Rechtszweckes. Hier ist wohl Rechtszweck und national-ökonomischer Zweck verwechselt. Die Vermögensmehrung eines anderen bezw. Eigenthumsübertragung an den anderen ist doch wohl Rechtszweck genug. Vielleicht wollte damit gesagt sein, dass das Motiv der Schenkung ein Grundmotiv, d. h. ein nicht mehr in andere Motive zerlegbares ist, im Gegensatz zu anderen Rechtsgeschäften.

Was die moralische Verpflichtung des Schenkungsversprechens anlangt, so hätte vielleicht hier der Verfasser auf die rechtsgeschichtlich interessante Thatsache hinweisen können, dass das biblische Gebot der Erfüllung des Versprechens in seinen Consequenzen die Verbind-

lichkeit der formlosen Verträge im gemeinen Rechte und im modernen Rechte zur Folge hatte, eine Rechtsentwickelung, die bekanntlich durch das Kirchenrecht, das seinerseits auf dem biblischen Rechte fusste, in das moderne Recht hinübergeleitet wurde (ganz ähnlich wie beim Deflorationsanspruch).

Die Schenkung wird vom Verfasser allerdings der Lehre des Talmudischen Rechts folgend mehr nach der dinglichen als nach der obligatorischen Seite hin behandelt, entsprechend dem bedeutend grösserem Umfange von Normen nach dieser Richtung.

Hiebei wird die Lehre von der Stellvertretung, der Tradition von Mobilien eingehend behandelt. Auch der principielle Unterschied in der Funktion der Schenkung zwischen dem römischen und jüdischen Recht wird hervorgehoben. Während nämlich das entwickelte römische Obligationsrecht für alle Arten von Verträgen bestimmte Rechtsfiguren kennt, vertritt im jüdischen Recht die Schenkung eine grosse Anzahl von Contracten, vor allem die bedingte Schenkung. Ja sogar die Schenkung unter der Bedingung der Rückgabe kommt im jüdischen Recht als häufige contractmässige Form vor, spielt auch bei Ritualvorschriften eine grosse Rolle.

Hieraus ergibt sich schon, dass das Wesen der Schenkung mehr in der dinglichen Hingabe erblickt wird, als in dem contractmässigen Willen von Schenker und Beschenktem.

Weiter entnehmen wir den Ausführungen des Verfassers, dass ebenso, wie die Schenkung unter Lebenden ein entwickeltes Contractrecht ersetzt, so die Schenkung von Todeswegen oder der viel bezeichnendere jüdische Ausdruck „die Schenkung des krank Darniederliegenden" das weite Gebiet der letztwilligen Verfügungen aller Art, Testament, Legat, Fideicommiss, Auflage, vollkommen vertritt. Ja das Gebiet ist ein noch viel weiteres, weil durch das Fehlen des Notherbrechts eine Anfechtung von derartigen Verfügungen wegen Inofficiosität ausgeschlossen ist. Die sehr ins Detail gehende Anführung aller Rechtssätze über die beiden Schenkungsformen wirkt verwirrend und ermüdend. Wir hätten es auch hier lieber gesehen, wenn nur die wichtigsten Lehren als Ausfluss von systematischen Grundsätzen dargestellt worden wären.

Immerhin muss die umfassende alle Quellen vom Talmud bis zu den grossen Codificationen und ihren Commentaren berücksichtigende compilatorische Arbeit Bewunderung erregen.

Möge der Verfasser bei der bevorstehenden Bearbeitung der anderen Rechtsmaterien des Grundsatzes „weniger wäre mehr" sich erinnern und mehr die grossen systematischen Grundlehren, als das casuistische Material uns bieten. Denn wir vermuten doch wohl mit Recht, dass es ihm mehr darum zu thun war und ist, einen Beitrag für die vergleichende Rechtswissenschaft zu liefern, als die Summe von Normen der einzelnen Rechtsmaterien darzustellen.

Immerhin muss auch auf dem Gebiete der systematischen Entwickelung des jüdischen Rechts dem Verfasser das Lob gespendet werden, dass er in dieser so wenig urbar gemachten Wildniss wenigstens einigermassen Bahn gebrochen hat, so dass seinen hoffentlich zahlreichen Nachfolgern der Weg durch diese verdienstvolle Arbeit um ein Bedeutendes geebnet worden ist. E. Fränkel.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaction verantwortlich: Dr. M. Brann, Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn, Pressburg.

Studien über die Beschneidung.

Von Dr. med. **S. N. Kutna.**

(Schluss.*)

IV.

In den beiden vorangehenden Abhandlungen ist der Versuch unternommen worden, den Ursprung und die Bedeutung der Beschneidung im Allgemeinen sowohl, als auch besonders bei den Israeliten zu erörtern. Als Ergebniss haben sich bisher folgende Sätze feststellen lassen:

1) Die Beschneidung ist bei den Naturvölkern aus Gründen der Zweckmässigkeit entstanden und eingeführt worden. Sie ist ausschliesslich bei Völkern der heissen Zone ursprünglich, bei welchen die eigenthümliche Beschaffenheit der Vorhaut zu lästigen Beschwerden sowohl bei der Harnentleerung als auch bei der Function der Begattung Veranlassung gab. Sie ist nicht das Product einer hohen Culturstufe, sondern das Dictat eines Naturtriebes. Darum haben sie auch viele Naturvölker selbständig und unabhängig von einander erfunden.

2) Die mosaische Gesetzgebung geht von der Voraussetzung aus, dass das Bestehen des monotheistischen Judenthums von der Annahme der B. abhängig ist, dass die Entstehung des Judenthums überhaupt der B. zu verdanken ist. Denn erst der beschnittene Abraham konnte mit seiner Gattin Sarah einen Isaak zeugen.

Der Bundesvertrag, welcher für Abraham die Verheissung reichlichen Samens und für diese Nachkommenschaft die Verheissung vom ewigen Besitz des gelobten Landes enthält, der Bund, dessen Zweck und Hauptbedingung in der vollen Anerkennung des einzigen, ewigen Gottes besteht, ist an die Beschneidung geknüpft, welche als physische Vorbedingung der Entstehung Israels nicht nur ein äusserliches Symbol dieses Bündnisses sondern einen integrirenden Bestandtheil desselben bildet.

*) Siehe Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, 45. Jahrgang, S. 353 ff. 433 ff.

Sie ist also nicht bloss ein hygienisches Gebot, nicht bloss ein Ceremonialgesetz, sie ist das Fundamentalgebot Israels κατ' ἐξοχήν. Alle Segnungen Abrahams sind an die B. geknüpft, darum gilt die B. im Judenthume mehr denn alle anderen Gesetze, welche alle die Beschneidung zur Voraussetzung haben.

Wenn nun trotz seiner hervorragenden Bedeutung das Beschneidungsgebot im Dekalog keine Stelle gefunden hat, so trifft dies doch nur insofern zu, als von der Manipulation, die in der That den Zusammenhang der zehn Worte stören würde, nicht die Rede ist. Der geistige Inhalt jedoch, der Kern des Beschneidungsgebotes, der eben besagt, dass der Ewige der Gott Israels und Israel sein Volk sein solle — diese Basis des Mosaismus — bildet vielmehr gerade das erste Gebot. Der Wortlaut desselben: „Ich bin der Ewige, Dein Gott u. s. w." klingt vielleicht mit Absicht an die erste Hälfte des abrahamitischen Bundesvertrages[1]) an, da er auch die theilweise Erfüllung der Verheissung an Abraham enthält. Und der Wortlaut des zweiten: „Du sollst nicht haben u. s. w." wiese dann auf die zweite Hälfte des Bundesvertrages mit Abraham[2]) hin.

Im Deuteronomium aber brauchte die Beschneidung, da sie bereits im Leviticus (XII, 3) erneuert ist, nicht noch einmal wiederholt zu werden, dafür ist jedoch im Josuabuche ausführlich davon die Rede (in c. V., vgl. weiter unten S. 195 ff). Des Gottesbundes selbst aber und der daran geknüpften Verheissungen geschieht sehr oft im Deuteronom. Erwähnung. Auch wird hier von der Beschneidung des Herzens[3]) gesprochen, wobei offenbar die körperliche Beschneidung vorausgesetzt wird und ausserdem gesagt sein will, dass diese körperliche B. allein, ohne Hingebung an Gott, keineswegs genügt.

Diesseits des Jordans[4]) beruft sich Moses, indem er die

---

[1]) Mit Bezug auf Abraham selbst angedeutet in den Worten: אני אל שדי und להיות לך לאלהים, mit Bezug auf seine Nachkommen in den Worten: והייתי להם לאלהים und ולזרעך אחריך.

[2]) Mit Bezug auf Abraham angedeutet in den Worten: התהלך לפני והיה תמים, mit Bezug auf seine Nachkommen: כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ד' וגו'.

[3]) Deuterom. X. 16. XXX, 6.

[4]) Deuteronom. I, 1. הואיל משה באר את תורה וגו' בזכות מי, בזכות המילה שנאמר סוד ד' ליראיו ובריתו להודיעם איזהו סוד ד', זו מילה מיר ם' מ"ט.

Lehre[1]) wiederholt, immer wieder auf den Bund des Ewigen mit dem Vorfahren bis zu Abraham, dem Urvater, hinauf[2]). Und was ist das Erste, das Josua nach Ueberschreitung des Jordans beim Betreten des gelobten Landes thut? Er erneuert den alten abrahamitischen Bund durch die Beschneidung. Wir lesen bei ihm (5,4): וזה הדבר אשר־מל יהושע כל־העם היוצא ממצרים הזכרים כל אנשי המלחמה מתו במדבר בדרך בצאתם ממצרים: כי מולים היו כל־העם היוצאים וכל־העם הילודים במדבר בדרך בצאתם ממצרים לא־מלו: כי ארבעים שנה הלכו בני־ישראל במדבר עד־תם כל־הגוי אנשי המלחמה היוצאים ממצרים אשר לא שמעו בקול ד' אשר נשבע ד' להם לבלתי הראותם את הארץ אשר נשבע ד' לאבותם לתת לנו ארץ זבת חלב ודבש:

Und die Erzählung schliesst mit den Worten: ויאמר ד' אל יהושע היום גלותי את־חרפת מצרים מעליכם וגו'.

Der Ausdruck „Cherpath Mizrajim" wird nun von den meisten Autoren auf die Vorhaut bezogen, da, wie bekannt, bei den Aegyptern die B. vorgeschrieben war und die Unbeschnittenen jedenfalls von allen höheren Aemtern ausgeschlossen waren. Sie stützen ihre Ansicht mit der Bibelstelle[3]), welche über das Verfahren der Söhne Jakobs mit den Sichemiten berichtet. Dort kommt nämlich gleichfalls der Ausdruck Cherpah = Schmach in Verbindung mit der Vorhaut vor. לא נוכל לעשות כדבר הזה לתת את אחותינו לאיש אשר לו ערלה כי חרפה הוא לנו.

Auf den ersten Blick könnte es in der That scheinen, als ob gesagt werden sollte, die „Cherpath-Mizrajim" sei durch die Beschneidung abgewälzt worden, diese Cherpah, diese Schmach habe also in der Unbeschnittenheit bestanden, und alle die wunderlichen Schlüsse, die z. B. von Antenrieth daraus gezogen worden, die willkürliche Annahme, dass die Aegypter den Israeliten Vorwürfe gemacht hätten, weil sie (die Letzteren) sich nicht beschnitten, die ganze oben erwähnte[4]) Theorie von der Beschneidung als einem Ehrenzeichen der Krieger, von dem Glassberg'schen „Symbol der Volksgemeinschaft streitbarer Gotteskämpfer" von der „ecclesia militans" — alles das sind Blüthen und Früchte von dem Baume, dessen Wurzel ein Grundirrthum ist.

Dass aber nichts anderes, als eine irrthümliche Exegese

[1]) Deuteronom. I, 5.
[2]) Deuteronom. I, 8. 10. 11. 21.
[3]) Genes. XXXIV, 14.
[4]) Siehe Monatsschr. Jahrg. 45, Seite 443.

vorliege, dessen werden wir sofort inne, wenn wir den Satz nicht aus seinem Zusammenhange herausreissen, sondern die Erzählung bei Josua aufmerksam lesen und die Pentateuch-Stellen vergleichen, auf die darin Bezug genommen wird.

Es zeigt sich dann nämlich, dass unter dem Ausdrucke „Cherpath-Mizrajim" = die Schmach Aegyptens, nicht die Vorhaut gemeint sein könne, wiewohl diese bei den Aegyptern verpönt gewesen sein mag. Dem Mosaismus ist vielmehr bekanntlich alles, was die götzendienerischen Völker thun, ein Greuel, und was sonst bei den Aegyptern als Schande galt — in Beziehung auf den Cultus — war bei den Israeliten eher ein Vorzug. Vgl. כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם־בה לא תעשו[1]) und (כי תועבת מצרים נזבח לד' אלהינו[2]).

Josua hat die Israeliten keineswegs der Aegypter wegen beschnitten, um sie diesem von ihm gehassten und verachteteten Volke ähnlicher zu machen, sondern um den abrahamitischen Bundesvertrag neu zu besiegeln.

Diese Neubesiegelung setzt voraus, dass dieser Vertrag ausser Kraft gesetzt worden war, oder zum Mindesten sich in einem latenten Stadium befunden haben muss. So war es aber in der That. In der Wüste hatte die ganze Gemeinde Israels an dem Ewigen gezweifelt, lästerliche Reden geführt und damit den Bundesvertrag gebrochen, dessen Zweck und Bedingung der unerschütterliche Glaube an Gott war. Das ganze Volk sollte damals vernichtet werden[3]), weil sie sagten: לו מתנו בארץ מצרים או במדבר הזה לו מתנו. ולמה ד' מביא אותנו אל הארץ הזאת לנפול בחרב נשינו וטפנו יהיו לבז הלא טוב לנו לשוב מצרימה. Da sprach Moses zu Gott[4]): ושמעו מצרים כי העלית בכחך את העם הזה מקרבו . . . . והמתה את העם הזה כאיש אחד ואמרו הגוים אשר שמעו את שמעך לאמור: מבלתי יכולת ד' להביא את העם הזה אל הארץ אשר נשבע להם וישחטם במדבר.

Er betete inbrünstig zu Gott um Erbarmen und Verzeihung[5]). Der Ewige verzieh auch, jedoch schwur er, dass alle diejenigen, welche ungläubig waren, das Land nicht sehen sollten, welches er ihren Vätern verheissen[6]).

---

[1]) Levitic. XVIII, 3. 30.
[2]) Exodus VIII, 22.
[3]) Numeri XIV, 11. 12.
[4]) Numeri XIV, 13—17.
[5]) Numeri XIV, 17—20.
[6]) Numeri XIV, 21—24. 29—34.

Auch schon früher einmal beim goldenen Kalbe hat Moses gesprochen[1]): למה יאמרו מצרים לאמור ברעה הוציאם להרוג אותם בהרים ולכלותם מעל פני האדמה.

Ebenso lautet die Stelle im Deuteronomium[2]): פן יאמרו הארץ אשר הוצאתנו משם מבלי יכולת ד' להביאם אל הארץ אשר־דבר להם ומשנאתו אותם הוציאם להמתם במדבר.

Darum sollte die ganze Generation das Land der Verheissung nicht betreten, auch Moses nicht — wohl aber Kaleb und Josua. ומפכם אשר אמרתם לבז יהיה ובניכם אשר לא ידעו היום טוב ורע המה יבואו שמה ולהם אתננה והם יירשוה[3]). Hieran schliesst sich ganz ungezwungen die Stelle in Josua[4]): ואת בניהם הקים תחתם אותם מל יהושע כי ערלים היו כי לא מלו אותם בדרך. Und weiter: „da sprach der Ewige zu Josua: Heute habe ich abgewälzt von Euch die Schmach Aegyptens“[5]) (der Aegypter) welche nämlich Euch und mich schmähten, indem sie sagten: In böser Absicht (oder auch aus Unvermögen) hat er sie hinaufgeführt, um sie in der Wüste umzubringen. Der Ewige hat sein Versprechen eingelöst und die Israeliten nach Palästina gebracht, und nun beobachteten auch die Söhne des Bundes, die in dem Bunde vorgeschriebene Beschneidung. Das ist der klare Sinn dieser Stelle. Dass unter Cherpath-Mizrajim dies und nichts anderes zu verstehen ist, beweisen die analogen Stellen in der heiligen Schrift. Ueberall, wo Cherpah in Verbindung mit einem Volke (im Genetiv) vorkommt, bedeutet es eine Schmähredе, eine Lästerung, welche sich dieses Volk hat zu Schulden kommen lassen[6]). Die Aegypter hatten den Israeliten die Thatsache, dass sie unbeschnitten waren, nie zum Vorwurfe gemacht. Sie waren übrigens nach dem Zeugnisse der hl. Schrift zu allen Zeiten beschnitten. Nur „auf dem Wege, in der Wüste“, wo sie stets gerüstet und marschbereit sein mussten, da sie

---

[1]) Exodus XXXII, 12—13.
[2]) Deuteron. IX, 28.
[3]) Numeri XIV, 30—31. Deuter. I, 35—40.
[4]) Josua V, 4—8.
[5]) Josua V, 9.
[6]) Die Vulgata übersetzt חרפת מצרים mit „opprobrium Aegypti“, hingegen חרפה היא לנו mit „quod illicitum et nefarium est apud nos“; ebenso an den Stellen Zephan. II, 8., Ezechiel XXXVI, 15, Psalm LXIX, 10, Nehem. V, 9, Jesaia LI, 7, übersetzt sie überall Cherpah mit opprobrium.

jeden Tag einen feindlichen Ueberfall zu befürchten hatten, war dieses Gebot nicht eingehalten worden[1]). Kaum hatten sie jedoch den Jordan überschritten[2]), und kaum hatten sie ein Lager bezogen, in welchem sie vor einem feindlichen Ueberfall sicher waren[3]), und wo sie die Heilung der Operirten abwarten konnten, da gedachten sie zu allererst des abrahamitischen „ewigen Bundes" und vollzogen die vorgeschriebene Beschneidung: בעת ההיא אמר ד' אל יהושע עשה לך חרבות צרים ושוב מול את ב"י שנית[4]).

V. Die Frühbeschneidung.

Ist nun nach alledem mit einem gewissen Grade von Sicherheit glaubhaft gemacht, dass die Einführung der allgemeinen Beschneidungspflicht bei den Israeliten, ebenso wie bei anderen Völkern, hauptsächlich dem günstigen Einfluss dieser Operation auf die Fruchtbarkeit zuzuschreiben sei, und dass ihre Bedeutung in der hervorragenden Rolle liege, welche ihr die biblische Geschichte in Bezug auf die Entstehung Israels zuweist, so bleibt es immerhin noch auffallend, warum die zarten Knäblein schon am achten Tage nach der Geburt der Operation unterworfen werden, statt dass damit, wie bei vielen Volksstämmen, bis zum Eintritt in das Pubertätsalter gewartet werde — bis etwa zum vollendeten dreizehnten Lebensjahre, da der Knabe ein Mitglied der Gemeinde wird, indem diese ihm eine gewisse Grossjährigkeit in Bezug auf religiöse Handlungen zuspricht. Diese Frage haben schon die Alten aufgeworfen, und Maimonides[5]) weiss dafür mehrere Gründe anzuführen. Er meint nämlich:

---

[1]) Jos. V, 7. 17. Jebamot 71: ובמדבר מ"ט לא מלו . . . משום חולשא דאורחא.

[2]) Jos. IV, 1. ויהי כאשר תמו כל הגוי לעבור את הירדן.

[3]) Jos. V, I. ויהי כשמע כל מלכי האמרי . . . . . וימס לבבם ולא היה בהם עוד כח מפני בני ישראל.

[4]) Herr Dr. Brann war so freundlich, mich auf Gersonides aufmerksam zu machen, der zur Stelle u. A. auch Folgendes bemerkt: היום גלותי . . . . ואפשר שנאמר עוד שהרצון בזה שכבר הסיר מהם חרפת מצרים שהיו אומרים כי ברעה הוציאם להרג אותם ולכלותם לא להנחילם הארץ והנה בהיותם מתאחרים במדבר ארבעים שנה היתה להם זאת החרפה ואולם עתה ייעד אותם שכבר ירשו את הארץ אחר שכבר קיימו זאת המצוה ותסור מעליהם זאת החרפה. Schon Raschi deutet zur Stelle Aehnliches an, doch ist der Hinweis etwas dunkel. Vgl. übrigens auch Dillmann z. St., der ebenfalls חרפת מצרים als Schmähredе fasst, wenngleich er sonst den Irrthum der anderen Exegeten theilt.

[5]) Maimuni, Moreh, III, 48.

1) Falls die B. nicht im zarten Kindesalter vollzogen werden würde, so möchte der Erwachsene sie vielleicht gänzlich unterlassen.

2) ist beim Erwachsenen der Schmerz, welchen die Beschneidungsoperation verursacht, viel grösser, und viel grösser ist dem entsprechend auch seine Angst vor der Operation.

3) ist es eine bekannte Thatsache, dass die Eltern in der Regel ein so kleines Kind noch nicht in dem überschwenglichen Masse lieben wie ein älteres. Denn mit dem zunehmenden Alter und der wachsenden Verständigkeit des Kindes wird auch das Band der natürlichen Liebe immer stärker, welches die Eltern mit dem Kinde verknüpft. Wenn man demnach die Beschneidung in das 2. oder 3-te Lebensjahr verlegen würde, so möchten die Eltern dieselbe aus Liebe zu dem Kinde, aus Furcht, ihm einen grossen Schmerz zu bereiten, eher unterlassen.

Maimonides hält jedoch — wie es scheint — selber diese drei Momente nicht für eigentliche Gründe (טעמים), sondern, erwähnt sie nur als Vortheile der Frühbeschneidung, welche nach seiner Ansicht, die Weisheit der mosaischen Gesetzgebung nicht unberücksichtigt lassen konnte; er nennt sie daher auch so: „חכמות" „Vortheile". Und in der That wären diese Momente sehr unzulängliche Gründe für die Einführung der B. am achter Lebenstage. Mehr als 200 Millionen Mohammedaner und viele heidnische Volksstämme üben die B. in dem späteren Kindes- oder im Pubertätsalter, und dennoch hat sich bei ihnen das Beschneidungsgebot erhalten und wird allgemein geübt.

Ein anderes Moment aber befürwortet ganz entschieden die Frühbeschneidung.

So sehr es nämlich oben abzuweisen war, die B. überhaupt als eine Präventivmassregel, als rein hygienisches Gebot aufzufassen, weil diese Erklärung weit hinter der Bedeutung der B. für Israel zurückbleibt, eben so sehr scheint es am Platze sie als Hauptgrund für die frühzeitige Vornahme der Beschneidungsoperation gelten zu lassen.

Die Krankheiten, welche die Operation erwünscht machen, und die durch die frühzeitig ausgeführte Beschneidung vermieden werden, in erster Reihe die Phimose und Paraphimose, so wie deren böse Folgen sind gerade im Kindesalter — auch bei uns in Mitteleuropa — sehr häufig. Ungleich häufiger muss sie im Orient vorkommen, bei den Völkern

deren Vorhaut im Allgemeinen verlängert und verdickt ist, und wo die Absonderung der Vorhautschmiere bedeutend stärker ist.

In der Annahme, dass dieses rein praktische Motiv für die hygienische Vornahme der B. im Kindesalter dem alten Israel und der mosaischen Gesetzgebung nicht gleichgiltig war, wird man bestärkt durch eine vielfach übersehene Andeutung in der bekannten, einigermassen dunkeln und ebendarum auch verschieden ausgelegten Bibelstelle (Ex. V, 24 ff). ויהי בדרך במלון ויפגשהו ד' ויבקש המיתו ותקח צפורה צור ותכרות את־ערלת בנה ותגע לרגליו ותאמר כי חתן־דמים אתה לי וירף ממנו אז אמרה חתן דמים למולות.

Deutlich besagt die Erzählung, dass eine Lebensgefahr bestand, die durch die Beschneidung behoben wurde. Im Uebrigen ist sie dunkel und vielleicht fragmentarisch. Gewöhnlich wird die Lebensgefahr auf Moses bezogen, ebenso wie der Ausdruck „Blutbräutigam". Durch eine derartige Interpretation aber wird der Sinn der Stelle, und zwar auf Kosten der Syntax, nur noch unklarer und unverständlicher gemacht. Es handelt sich um Folgendes: Offenbar war das Kind krank, es litt wohl an totaler Phimose (Verwachsung der Vorhaut an ihrer Spitze) und konnte nicht uriniren. Nicht Moses also war gefährdet, denn es wäre ein Unding anzunehmen, dass Zipporah das Kind beschneidet, um den Vater aus einer drohenden Lebensgefahr zu retten. Die Legende, die der Talmud von den bösen Engeln zu berichten weiss, welche Moses umschlangen[1]) und bloss diese Stelle seines Körpers freiliessen, ist ein Beweis dafür, dass auch die Gelehrten des Talmud sich die Frage vorlegten: Woher wusste Zipporah, dass die Todsünde Mosis in der Unterlassung der B. bestand? Der Ausdruck ותכרות = sie schnitt ab, passt auch gar nicht auf die regelrechte Vornahme der B. (diese heisst nur מול) und weist auf ein einfaches Schneiden, Zerreissen hin. Das Kind war es, dem der Tod drohte, weil es unbeschnitten war, d. h. weil die Vorhaut an der Spitze verklebt, verwachsen war, so dass die Entleerung des angestauten Harnes nicht vor sich gehen konnte. Da nahm Zipporah, als besorgte Mutter, den ersten

[1]) Thalm. bab. Nedarim 32 בשעה שנתרשל משה ר' מן המילה באו אף וחימה ובלעוהו ולא שיירו ממנו אלא רגליו מיד ותקח צפורה צור ותכרות את ערלת בנה וגו'.

besten scharfen Stein und zerschnitt die Verwachsung. „Da liess er ab von ihm“ das heisst: Das Kind konnte sich nunmehr entleeren und war dank dieser That Zipporahs der drohenden Gefahr entronnen. Eine Talmudstelle beweist, dass diese Auffassung nicht bloss eine müssige Erfindung ist: „Rabbi Simeon ben Gamliel sagt: nicht Mosen wollte der Satan umbringen, sondern jenes Kind.“[1])

Uebrigens bringt Ibn Esra, der selber die Worte ויפגשהו und ויבקש המיתו auf Moses bezieht, in seinem Pentateuch-Commentar die Meinung des Gaon R. Samuel b. Chofni, der, ohne auf den Talmud Bezug zu nehmen, die Gefährdung ebenfalls auf das Kind bezieht. Er äussert sich wie folgt: ורב שמואל בן חפני אמר חלילה להיות השם מבקש להמית משה שהולך בשליחותו להוציא עמו, רק בקש להמית אליעזר, והוא סימן ויפגשהו גם המיתו . . . . . ומעם ותגע לרגליו לפי דעתי לרגלי משה . . . . ורב שמואל אמר כי לרגליו לרגלי אליעזר, גם כן וירף ממנו. אם כן להשיב עליו אם החלי היה על אליעזר איך מלה אותו להוסיף לו מכאוב על מכאובו[2]).

Was nun weiter die Art der Ausführung der Operation angeht, so gilt hier der Ausspruch der Mischnah: מל ולא פרע כאילו לא מל (Sabbath 137b). Diese Anordnung bezieht sich jedoch nur auf die vorschriftmässige Frühbeschneidung am achten Lebenstage. Der Ausdruck מול, מילה bezeichnet nämlich die rituelle Beschneidung lege artis und involvirt sowohl die Amputation (חתוך), als auch die Loslösung (פריעה); denn Beides zusammen macht erst die Beschneidung (מילה) aus, da erst nach der Loslösung des Periahhäutchens der Zweck der Operation, nämlich die Freilegung der Eichel (עטרה) erreicht wird. Mit anderen Worten unter מילה versteht die mosaische Gesetzgebung eine bekannte und gebräuchliche Operation welche die Blosslegung der Eichel bewirkt.

Da dieser Zweck bei den Erwachsenen in der Regel schon durch die Amputation allein erreicht wird, weil die Loslösung des Periahhäutchens bereits ohne äusseres Hinzuthun stattgefunden hat, besteht die Operation bei diesen trotz des Ausspruches: מל ולא פרע כאילו לא מל, nur aus einem Act, nämlich der Amputation.

Manche Autoren wollen nun die Periah aus dem Grunde für

---

[1]) Nedarim 32a. ר׳ שב״נ אומר: לא למשה ר׳ בקש שטן להרוג אלא לאותו תינוק.

[2]) Auch auf diese Stelle wurde ich von Herrn Dr. Brann aufmerksam gemacht.

eine spätere Hinzufügung halten, weil sie in den hl. Schriften nicht besonders erwähnt ist. Allein dieser Umstand beweist durchaus nicht den nachcanonischen Ursprung der Periah; denn die Art der Ausführung der Operation wird überhaupt nicht erwähnt, sondern als bekannt vorausgesetzt. Es wird weder von der Amputation noch von der Blosslegung irgendwo gesprochen.

Ueber das Aussaugen der Wunde (מציצה) endlich braucht kaum noch ein Wort hinzugefügt werden. Niemand wird heute mehr, nachdem die Lehre von der Wundinfection Gemeingut aller Gebildeten geworden ist und die Gefahren, welche die Berührung der Wunde mit dem Munde des Operateurs heraufbeschwören kann, jedem Laien bekannt sind, die מציצה בפה befürworten. Hingegen lässt sich gegen מציצה בכלי, die als Vollendung der Operation für nöthig gehalten wird, auch vom ärztlichen Standpunkte aus nicht das Mindeste einwenden, falls nur die Regeln der Aseptik dabei beobachtet werden.

Nur eine einzige schwerwiegende Frage harrt zum Schluss noch der Antwort.

Man sollte meinen, dass es für jeden thierischen Organismus von Schaden sein müsse, wenn man ihn auf gewaltsame Weise eines Organes oder Organtheiles beraubt; denn nichts ist in der Natur zwecklos; jedes Organ — so unbedeutend es auch erscheinen mag — ist nothwendig da, und seine Function bildet einen Theil des Lebens, das in dem Zusammenwirken aller Organe eines Individuums voll zum Ausdrucke kommt.

Es müsste demnach als ein verwerflicher Act des Barbarismus bezeichnet werden, ein hilfloses Kind irgend eines noch so untergeordneten Organtheiles zu berauben, da es dadurch ein Stück seines vollen Lebens einbüsst. Auch die Vorhaut sollte billig hievon keine Ausnahme bilden; denn auch sie kann unmöglich ohne natürlichen Zweck und Nutzen bestehen, da in der Natur allenthalben das eherne Gesetz der Zweckmässigkeit herrscht.

Diese Frage wird schon im Talmud aufgeworfen und wie bereits erwähnt, dahin beantwortet, die B. sei ein תקון eine Correctur, wie etwa das Abschneiden der Nägel und der Haare.

Maimonides[1]) nimmt diese Antwort nicht ernst; er sagt:

[1]) Maimonides Moreh a. a. O.

וכבר חשבו שזאת המילה היא השלמת חסרון יצירה ומצא כל חולק מקום לחלוק ולומר, איך יהיו הדברים הטבעיים חסרים עד שיצטרכו להשלמת רחוץ עם מה שהתבאר מתועלת העור ההוא לאבר ההוא ולא נתנה מצוה זה להשלים חסרון הבריאה
und verfolgt consequent den Gedanken, dass bei diesem Gebot ausschliesslich das ethische Motiv in Betracht zu kommen habe ולא נתנה מצוה זה להשלים חסרון הבריאה רק להשלים חסרון המדות.

Wenn wir jedoch die biologischen Verhältnisse der Vorhaut untersuchen so ergiebt sich[1]), dass der Zweck der Vorhaut darin besteht, die zarte Haut der Eichel vor äusseren schädlichen Einflüssen zu schützen und sie dabei auch schlüpfrig zu erhalten, so lange sie (die Eichel, das Endorgan des männlichen Geschlechtssinnes) nicht in Function tritt. Wenn hingegen das männliche Geschlechtsorgan als solches in Thätigkeit ist — beim Begattungsacte — zieht sich diese schützende Hülle zurück und lässt die Eichel frei vortreten.

Dieses Verhalten lehrt uns, dass das Präputium ein Schutzorgan ist.

Das beste Paradigma eines solchen Schutzorganes bilden die Augenlider, welche den Augapfel — das Endorgan des Gesichtssinnes — im Zustande der Unthätigkeit, der Ruhe, bedecken, während sie denselben, indem sie sich öffnen, freilassen, wenn er in Action ist, d. h. beim Sehen. Die Augenlider sind dazu berufen und auch geeignet, den Augapfel vor äusseren Schädlichkeiten zu bewahren. Eine ähnliche Function käme also auch der Vorhaut zu in Bezug auf die Eichel, selbstverständlich angepasst den ganz anderen Verhältnissen, wie sie beim Auge bestehen.

Welche Eigenschaften muss nun ein solches Schutzorgan besitzen, wenn es seiner Aufgabe gewachsen sein soll?

Es muss nach aussen derber und widerstandsfähiger sein, während es nach innen mit einer zarten, schlüpfrigen Schleimhaut ausgekleidet zu sein hat. Vor Allem aber ist erforderlich, dass die Grössenverhältnisse desselben dem zu schützenden Organe genau angepasst seien, und dass dieses Endorgan in seiner ihm eigenthümlichen Functionsthätigkeit durch dasselbe in keiner Weise behindert werde. Es soll das Endorgan im Zustande der Ruhe vollkommen bedecken und zur Zeit der Action prompt frei lassen.

[1]) Kutna, über den Werth der Frühbeschneidung. Medicinische Blätter, Nr. 18, 1902.

Auch die Vorhaut des Menschen war zweifellos ursprünglich so beschaffen, dass sie allen diesen Anforderungen recht werden konnte.

Der Mensch hat in seinem Naturzustande, als er noch unbekleidet umherwandelte, zweifellos eine schützende Vorhaut besessen. Sie war gewiss, so wie die Vorhaut anderer Säugethiere, nach aussen derb (und mehr oder weniger behaart) und entsprach vollkommen der ihr zugewiesenen Aufgabe eines Schutzorganes.

Anders ist es heute. Der Mensch hat seine Natur geändert. Sobald der Urmensch vom Baume der Erkenntnis genossen hatte, war sein erster menschenwürdiger Gedanke, seine Blösse zu bedecken.

Gleichwie nun die veränderte Lebensweise des Menschen späterer Jahrhunderte, insbesondere seine Kleidung, auf die Haut im Allgemeinen verändernd eingewirkt hat in der Richtung, dass sie viel dünner und zarter geworden ist, als die Haut der übrigen Säugethiere, so geschah dies in noch viel höherem Grade in Bezug auf die Vorhaut. Denn wenn die während vieler Jahrtausende übliche Bekleidung langsam aber stetig die Haut des Menschen verändert hat, so musste derjenige Theil derselben, welcher stets und ausnahmslos bedeckt gehalten wird — selbst bei wilden Völkern in der heissen Zone, welche den übrigen Körper nur mangelhaft oder gar nicht bekleiden — von dieser Veränderung am meisten betroffen werden.

Es unterliegt also keinem Zweifel, dass die Vorhaut des Menschen, weil sie nicht mehr, wie bei den Thieren, unbekleidet und äusseren Einflüssen nicht mehr ausgesetzt ist, sich im Laufe von Jahrtausenden verändert hat, so dass sie weniger derb, verweichlicht und äusseren Einflüssen gegenüber viel weniger widerstandsfähig geworden ist.

Den Schutz, den ursprünglich die Vorhaut gewährte, bietet seit Jahrtausenden die Kleidung; also hat die Vorhaut im Laufe der Zeiten ihren Hauptzweck eingebüsst; sie ist das entbehrliche Rudiment eines einstigen Schutzorganes geworden, das in steter Rückbildung begriffen ist.

Wäre die Vorhaut heute noch das, wozu sie ursprünglich von der Natur bestimmt war — ein Schutzorgan —, dann müsste durch das Hinwegschaffen derselben der Körpertheil, dem sie ihren Schutz gewähren sollte, aus-

nahmslos schweren Schädigungen ausgesetzt sein und in seiner Functionstüchtigkeit wesentliche Einbusse erleiden, ebenso wie etwa ein Auge Schaden leiden müsste, wenn es seiner Lider gänzlich oder theilweise beraubt wäre.

Wenn wir die Beschneidungsoperation an einem Hunde oder Pferde vornehmen würden, wäre ausnahmslos eine Schädigung des Organes — der Ruthe — die natürliche Folge, da bei den Thieren, welche unbekleidet sind, die Vorhaut nach wie vor ein nothwendiges Schutzorgan bildet, bei dessen Mangel das männliche Begattungsorgan allen äusseren Unbilden preisgegeben wäre.

Nun hat aber noch Niemand es gewagt, die Behauptung aufzustellen, dass die beschnittene Bevölkerung der Erde in Folge der Beschneidung irgend welchen Mangel der Functionstüchtigkeit zu beklagen hätte. Bezüglich der Fruchtbarkeit sind gerade die Beschnittenen den Unbeschnittenen weit überlegen.

Die Meinungsverschiedenheit, welche in diesem Punkte besteht, gipfelt nur darin, dass die Einen die Vortheile der Beschneidung gering anschlagen, während die Anderen sie sehr hoch schätzen.

Nicht die Entfernung der Vorhaut ist von Schaden, sondern das Bestehen einer solchen ist häufig Ursache zu Beschwerden und Krankheiten, von welchen die Beschnittenen frei bleiben.

Ein solches „rudimentäres" Organ müsste jedoch nach den heute anerkannten Naturgesetzen schwinden, sich allmählig von selbst zurückbilden. Dies geschieht in der That, — die Erweiterung der Vorhautöffnung, die Loslösung der Verklebung des inneren Blattes der Vorhaut mit der Eichel vollziehen sich spontan in den ersten Lebensjahren, und bei einem grossen Theile der erwachsenen Nichtbeschnittenen liegt in der That die Eichel frei. Es besteht also ein Zustand, der nicht wesentlich verschieden ist von demjenigen der Beschnittenen.

Viele Kinder machen diesen Prozess schon im Mutterleibe durch, so dass sie bei ihrer Geburt bereits wie beschnitten aussehen (נולד מהול). Hierin zeigt sich die Tendenz der Entwickelung im Sinne der Anpassungslehre und der Talmud hat wieder einmal Recht, wenn er die Beschneidung als eine Correctur, als תקון beim Menschen bezeichnet.[1])

[1]) Vergleiche Kutna „Ueber den Werth der Frühbeschneidung", Medizinische Blätter 1902.

Die Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden.

Von **Sigmund Jampel.**

(Fortsetzung).

III.

Die Wiederherstellung der jüdischen Gemeinde unter den Achämeniden.

Esra c. I.

Der Bericht von Esra c. I ist von sämmtlichen neuern Exegeten, mit Ausnahme von Nikel (Wiederherst. 1900) Seisenberger (bei Schäfer im B. C. 1901) und zum Theil auch Öttli (bei Strack-Zöckler im B. C.) als chronistische Dichtung angesehen worden. Von denjenigen Gelehrten die überhaupt eine Rückkehr unter Kyros nicht als historisch gelten lassen wollen, wie z. B. Marquard Kosters, Guthe, Torry und Erdmann, ist dies nicht unbegreiflich. Dass aber auch Forscher, für welche die Rückkehr unter Kyros eine nicht wegzudisputierende Thatsache ist, Esra c. I in das Bereich der Fabel verweisen möchten, ist wirklich erstaunlich. Fragt man nun nach der Ursache dieser Erscheinung, so ergiebt sich bei den Meisten als das Hauptmotiv für die Verwerfung die „judaisierende Vorstellung" oder die „jüdische Phantasie" die hier besonders zum Ausdruck kommen soll, indem der Chronist, — wie z. B. Bertholet (in Marti's B. C. 1902) meint — auf Grund der deutrojesajanischen Stellen 41, 25. 44, 28. 45, 1, ff. ohne weiteres angenommen habe, Kyros verehre in Jhwh geradezu seinen Gott, was auch Josephus (Ant. XI. I 12) und die ältern Ausleger meinten, und indem er Kyros dasselbe Interesse für den Tempelbau beilege, welches er selbst besitzt.

Wenn wir nun auch das Motiv für die Jhwh-Freundlichkeit des Kyros bei Josephus a. a. O. — nämlich die Berufung der jüdischen Aeltesten Kyros gegenüber, auf die Weissagung Jesaia's, — für eben so unhistorisch bezeichnen, wie dasjenige der Gelehrten, wie Nikel, Seisenberger u. a. A., die das jhwhfreundliche Vorgehen des Kyros als Folge des Einflusses Daniels ansehen, so sind wir doch überzeugt das der Inhalt von Esra c. 1, so sehr das Merkmal strenger Geschichtlichkeit bis in seine Einzelheiten trägt, dass wir denselben, wenn er uns hier nicht mitgeteilt worden wäre, schon aus den historischen Kyrosinschriften voll-

ständig hätten erschliessen müssen. Wir wollen hier nur einige Punkte hervorheben: Esra I, 1. ובשנת אחת לכרש׳. „Im ersten Regierungsjahre des Koreš.“ Schon dieser erste Satz, in dem das Jahr nach der Eroberung Babels, eigentlich das einundzwanzigste Jahr seiner gesammten Regierungszeit, als das „erste Regierungsjahr“ bezeichnet wird, findet seine definitive, vielfache Bestätigung in den Kyrosinschriften, aus denen deutlich hervorgeht, das Kyros wirklich mit dem Nissan nach der Eroberung Babels, sein „erstes Regierungsjahr“ zu zählen begonnen hat. In der keilinschriftlichen Nabonidchronik[1]) wird unter Anderen erzählt. (Rückseite Col. 18.) ארחו שמנו ומו III. כרש אנא אי־קי (בבל) ערב׳. „Im achten Monat (מרחשון), am dritten, zog Kyros in Babylon ein.“ Vorher Col. 15 wird erzählt dass die Truppen des Kyros unter dem Heerführer Gobryjas, Pascha von Gutium, schon am 16. Tammus[2]) in Babylon eingezogen waren ומו XVI אגברו פחה מתא נתיום וצבי כרש בלא צלתם אנא אי־קי ערבו׳. Weiter werden noch Ereignisse aus den folgenden Monaten berichtet die bis zum 4. Nissan reichen, alles Uebrige ist abgebrochen. Vom Nissan angefangen besitzen wir eine ungeheuere Zahl kleininschriftlicher Reichs- und Verwaltungsurkunden die von jetzt an das „erste Regierungsjahr“ zählen. (Vgl. Strassmayer, Babyl. Texte, Leipzig 1898).

I, 2. כרש מלך פרס׳. „Kyros König von Persien“. Dieser Titel, sagen die Gelehrten, stammt aus der Zeit, in der die persische Herrschaft nicht mehr bestand und verrät also den Späteren (Driver, 1896, S. 583. Siegfried bei Nowak B. C. 1901. Bertholet bei Marti 1902. Holzhey 1902. Seisenberger 1901. u. A.). In der inschriftlichen Kyroschronik heisst es aber deutlich: אנא ארחו נסנני כרש שר מתא פרס צבא שו אדכמ׳. „Im Monat Nisan holte Kyros, König von Persien, seine Truppen herbei.“ (Kyroschronik, Col. 15).

[1]) Wir geben die keilinschriftliche Texte mit hebräischen Lettern wieder um so ihren Inhalt dem hebr. und aramäisch verstehenden Lesern wenigstens annähernd zugänglich zu machen. Da diese Wiedergabe nur diesen und keinen ethymologischen Zweck verfolgt, so haben wir die Weglassung der Punctation für vorteilhafter gehalten.

[2]) Meyers Versuch, Forschungen, 1899, S. 469, aus dem Tammus einen Tischri zu machen, hat viel für sich; aber die Assyriologen werden sich kaum dazu entschliessen, da die Zeichen dieser beiden Monate einander gar nicht so ähnlich sind, wie Meyer behauptet.

Wir wollen damit nicht nachgewiesen haben, dass dies der officielle Titel des Kyros war, wenn es auch sehr möglich ist; denn wir kennen denselben nur in der Form, in welcher ihn Kyros den Babyloniern, nicht aber anderen Völkern gegenüber, gebrauchte. Soviel aber beweist doch mindestens die Inschrift, dass die hier gebrauchte Wendung מלך פרס, nicht absolut aus der nachpersischen Zeit stammen müsse, wie man ganz allgemein behauptet. Dazu kommt, dass man in volksthümlichen Aufzeichnungen, wie denjenigen, die dem Chronisten vorlagen, eine ängstlich genaue Wiedergabe solcher Titulaturfloskeln, die doch selbst einem ernsthaften jüdischen Geschichtsschreiber noch mehr als minderwichtig vorkommen mussten, gewiss nicht erwarten darf.

I, 2: כל ממלכות הארץ נתן לי ד' וגו'. „Alle Königreiche der Erde hat mir Gott gegeben."

Die mehrfachen Anstösse in diesen Worten liegen auf der Hand: 1. dass Kyros von „allen Königreichen der Erde" spricht und 2. dass er als echter Mazdäist seine ganze Herrschaft dem jüdischen Jhwh verdankt. Siegfried (Novak 1901) sagt daher: „Statt des Auramuzda setzt der hebräische Schriftsteller ohne Weiteres Jhwh ein, weil dieser ebenfalls als Gott des Himmels galt. Ihm schreibt Kyros die Herrschaft über die Erde und den ausdrücklichen Befehl zu, den Tempel in Jerusalem wieder aufzubauen. Ohne Weiteres traut der jüd. Verfasser dem Kyros zu, dass das, was ihm als die Hauptsache erschien, auch von diesem so angesehen werde."

Man traut seinen Augen nicht, wenn man derartige Behauptungen noch im Jahre 1901 lesen muss. Sagt denn nicht Kyros auch von dem, ihm als Auramuzdaner noch viel ferner stehenden babylonischen Marduk mindestens ganz dasselbe? So z. B. in seiner Cylinderinschrift Col. 12: אשתים מלכי אשר בבל לבי ש אתמך קתאשו כרש שר מחזו אנשן אתבי נבתשו אנא מליכתים כללת נפחר אזכר שמשו. „Der Gott Marduk (von dem in den vorigen Zeilen die Rede ist) war besorgt um den gerechten König, den er in seinem Herzen trug, dessen Hand er ergriff, um Koresch, König der Stadt Ansan, dessen Namen er verkündete; zum Königthum der Gesammtheit des Alls ward sein Namen ausgerufen".

Ferner in Col. 13: מתא כותי נמר עמן מנדה אכנש אנא.

שפשו נשי צלמת קקדי וישאכשידו קתאשו אנא כתים ו משרו אשתני שנאתים". „Das Land Kutu und die gesammten Mandschaaren unterwarf er (Marduk) seiner (des Kyros) Botmässigkeit; die Schwarzköpfigen (eine bekannte Phrase für die Gesammtmenschheit überhaupt), welche Marduk in Kyros Hände gegeben hatte, in Treue und Geradheit war er für sie bedacht Col. 14: מרדך בעלו רבו תרו נשו־שו אפשיתי־שו דמקתה ו לבשו אשר חדש אפליש". „Marduk der grosse Herr, Taru[1]) seines Volkes, stimmte freudig zu dem lauteren Thun und dem redlichen Herzen (des Kyros)". Col. 15: אנא מחזי־שו בבילי אלך־ שו אקבי, וישאצביתשמה חרנה תנתרכי, כמה עברי ו תפפי אתלכה אדא־שו". „Nach seiner (des Marduk) Stadt Babylon befahl er seinen (des Kyros) Zug, er liess ihn den Weg nach Tintirchi nehmen, wie ein Genosse und Freund zog er an seiner Seite". Col. 17: בלו קבלו ו תחזי אשרבש קרב שאנכי מחזי־שו". „Ohne Kampf und Schlacht liess er (Marduk) ihn in seine Stadt Suannaki einziehen". Col. 19: בעלו ש אנא תכלתי ש אבקט מתתן אנא פשקו ו פפי אנמל כללתן טבש אקתרבש". „Der Herr, welcher in der Hoffnung ist, dass er Todte belebt und in der Noth vollständig unversehrt erhält, näherte sich ihm fröhlich". Col. 20: אנכ כרש שר כששת, שרו רבה, שרו דננו שר תנתרכי שרמתא שמרי ו אכדי שר כברתי ארבתם". „Ich bin Koreš, König des Alls, grosser König, mächtiger König, König von Tintirchi, König von Sumir und Accad, König der vier Weltstrecken". Col. 22: זרעו דרו ש שרותו שבלו ו נבו ארמו פלא־שו אנא טוב לבשנו אחשח".

„Ewige Nachkommenschaft des Königthums, welchem Bel und Nebo (Jes. 46, 1. Jerem. 50, 2.) gnädig sind, desen Herrschaft sie zum Wohlgefallen ihres Herzens herbei wünschen".

[1]) Taru wahrscheinlich „Beschützer" = תרן. Vrgl. VR. 47, 17a und 23, 18 a.

Ich sollte meinen, dass alle diese Texte zur Genüge beweisen, dass die Ehrerbietung, welche Kyros in Esra c. I dem jüdischen Gotte entgegenbringt, verhältnissmässig sehr geringfügig erscheint im Vergleich zu dem, was er bei den Babyloniern von ihren Göttern בֵּל, נְבוֹא, מְרֹדַךְ sagt. Worin liegt also die „jüdische Vorstellung“ von der in der jüngsten Zeit so ungeheuer viel geredet wird? Liegt nicht vielmehr in diesen chronistischen Worten, die in der Kyrosinschrift so auffallende Parallellen haben, ein handgreiflicher Beweis für die Authenticität der Quellen, die dem Chronisten hier vorlagen? Woher sollten dem Chronisten sonst solche wirkliche Kyrosworte bekannt geworden sein?

Auch in den Inschriften des Darius Hystapis entsprechen die Titulaturen den Worten כל ממלכות הארץ נתן לי וגו׳ fast wörtlich. So z. B. heisst es in der Inschrift zu Nags-i-Rustem Z. 7: דריוש שוּ אנבבי אנא צללי ש אהורמצדא אננית מתתי. אנכו אצבת׳. „Der König Darjavuš thut kund im Schutze des Auramuzda nahm ich Besitz von folgenden Ländern“.

Ebenso auch in der Persepolisinschrift Z. 4–5: ו אנא דריוש שרי שרותו אתדננו אנא קקקר אנא רפשתום ש מתתי מאדיעתום אנא לבישו׳. „Und dem König Darjavuš die Herrschaft verliehen auf diesem weitausgedehnten Erdboden, auf welchem viele Länder liegen“.

I, 2. והוא פקד עלי לבנות לו בית בירושלים וגומר׳. Esra I, 2. „Und er trug mir auf, ihm ein Haus in Jerusalem zu bauen“.

Auf den ersten Blick könnten solche Worte im Munde des Kyros allerdings nicht wenig auffallend erscheinen, und mancher möchte leicht dem Grafen Baudissin (Einl. 1901) zustimmen, wenn er S. 286 sagt: „Das allerdings kann kaum zweifelhaft sein, dass das den Anfang des Buches Esra bildende hebräisch geschriebene Edict des Kyros, das die Rückkehr der Juden gestattet und den Tempelbau anordnet, die freie Composition eines Späteren, wahrscheinlich des Chronisten, ist. Kyros redet darin wie nur ein Jahve-Diener reden kann[1]). Und nichts destoweniger tragen die Worte im

[1]) Holzhey (Esra Neh. 14, 1902) sagt: die Ueberlieferung der Aussage — Jahve hat mir aufgetragen ihm ein Haus zu bauen — wird vor eine Schwierigkeit gestellt, die durch die gewöhnliche Interpretation, dass alle Mächtigen der Erde nur Werkzeuge in der Hand Jahves sind, zwar gemildert aber nicht aufgehoben wird.

Munde des Kyros so sehr den Stempel der Aechtheit an sich, dass wir sie, wenn sie uns der Chronist nicht mitgetheilt hätte, mit der grössten Bestimmtheit als für ihn charakteristisch reconstruiren könnten. Denn die wenigen Worte, die Kyros hier im Edict für seine unterworfenen Judäer deren Gotte widmet, verschwinden fast im Vergleich zu den phrasenschwülstigen Verherrlichungen und Uebertreibungen, mit denen er von den ihm mindestens eben so fremden Göttern seiner unterworfenen Babylonier redet, und im Vergleich zu dem schwärmerischen Eifer, mit dem er für die Erbauung und Renovierung ihrer Tempel sorgt. Bloss einige Beispiele mögen hier folgen. In seiner grossen Inschrift Z. 33 sagt Kyros: וּ אלי מתא שמרו ואכדיש נבֿניד אנא אגגתים בעלי אלני אשרבי אנא קרב שאנכ י אנא קבת מרדך בעלי רבי אנא שלמתים. „Und die Götter von Sumir (שנער Gen. 10, 10. Jerem. 25, 25) und Accad (Gen. a. a. O.), welche Nabonid zum Zorne des Herrn aller Götter (מרדך) nach Suanki gebracht hatte, liess ich auf Befehl des Merodach, meines grossen Herrn, in Unversehrtheit. Col. 34: אִנָּא. מַשְׁתַּכְשֻׁנָה אֻשְׁשִׁיב שֻׁבַּת טוּב לִבִּי. „In ihren Plätzen einen Wohnsitz nehmen, der nach ihrem Herzen war. Ebendasselbe wird in der keilinschriftlichen Kyroschronik Rückseite der Thontafel Z. 21 erzählt. וּ אלתו ארחו כסליו עדי ארחו אדרו אלניש מתא אכד ש נבֿניד אנא א־כי אשרד אנא מחזי־שו־נו אתרו. „Vom Monat Kislew bis zum Monat Adar sind die Götter, welche Nabonid nach J-ki geführt hatte, in ihre Städte zurückgekehrt.“ Die letzten Zeilen dieser Chronik sind zwar sehr abgebrochen, doch erzählen die noch erhaltenen Worte sehr deutlich, dass Kyros und sein Sohn Kambyses den babylonischen Göttern auch Opfer darbrachten. So z. B. Col. 24: ש כרש אנא אשפכל משמו. Col. 25: וּמוּ IV כמבוזיא אבלו׳ אלכו נשי א־פא נבא. Col. 27—28 אבל שרי אנא׳ . . . נבא אנא אשגל אפחחיר נקי אינא פנ בל׳. „Am vierten (des Nissan, von dem im vorhergehender Zeile die Rede ist) ging Kambyses Sohn des Kyros nach dem אשפכל משמ׳. (einem Tempel des Gottes נְבֹא), in dem den Königen das Scepter der

Welt verliehen wird. Derselbe wird auch in Nabochodonozors Bauinschriften Col. 44 genannt) und auch die Leute des Tempels אִ־פָּא נָבֹא . . . . . Der Sohn des Königs ging nach . . . . . נָבֹא, zum Tempel אשגל versammelte er sie und brachte dem Gotte בֵּל Opfer dar."

Wenn in diesen Inschriften nur von den babylonischen Göttern und Tempeln die Rede ist, so ist dies nur selbstverständlich, da diese Inschriften doch von Kyros in Babylon für die Babylonier aufgezeichnet wurden; und dazu gehört im Hofstil hauptsächlich der Ausdruck der den Babyloniern und ihrem Cultus erwiesenen Gunst. Kyrosinschriften aus Persien, die seine Thaten im Allgemeinen schildern, sind bis jetzt noch nicht gefunden worden. Aber selbst diese babylonischen Inschriften enthalten mehr als genug von den Gunstbezeugungen, die Kyros den sonstigen unterworfenen Völkern erwiesen hat. Leider sind diese Stellen arg verstümmelt, aber die erhaltenen, sicher lesbaren Ueberreste besagen bereits bei Weitem mehr als man erwartete. Col. 28: ש כליש כברת אשת תהמתים. Col. 29: נפחר שררי אשיב עלתים עדי תהמתים שפלתים אשיב שר מתא אחררי . . . . בלת־ אשיב אנשקה שפוא Col. 30: שו־נו כבדים אבל נמ קרב שאנכי אשתו . . . . . מחזו אשור ו עשתר . . אגטי מתא אבננכ מחזו עדי פאת מתא קתי מחזי Col 31: זמבן מחזו מ־תרנו דור־אנ־כי . . . . . נהרו דגלת ש אשתו אפנמ אלני אשיב לבב־שו־נו אנא אשר־ש־נו אתרמ. Col. 32: נדאו שבת־שו־נו אשרמא שבת דירת". „Die sämmtlichen Könige, welche in den Thronsälen wohnen, solche von sämmtlichen Weltgegenden vom oberen Meere (Persischer Golf) bis zum unteren Meere (Mittelländisches Meer). Die Könige des Landes Acharri (Phönizien und Palästina, Vgl. besonders Sargons Annaleninschriften Col. 52, ferner Annalen des Saales XIV, Col. 22, 46, 73. Prunkinschrift Col. 17. Pave de Portes-Inschriften I, Col. 9, II, Col. 6. III, Col. 8—9. V, 16). Die Bewohner von Sutari insgesamt brachten ihren vielen Tribut und küssten inmitten von Suanaki (Quartier von Babylon) meine Füsse. Von . . . den

Städten Aššur und Ištar . . . Agati, Abnunak, Samban, Miturnu, Duranki bis zum Gebiete von Kutu, den Städten am Tigris, deren Stätten seit Alters in Trümmern lagen, die dort wohnenden Götter brachte ich an ihren Ort zurück, liess sie ihren Wohnsitz nehmen für die Ewigkeit. Ferner Col. 34: כלת אלי ש אשרבי אנא קרבי מחזי־שונו Col. 35: ומשאם מחר בל וּנבא ש ארך ומיא להמא לתזכרה אמת דונכיא ו אנא מרדך בעלי לקבו ש כרש שרו פלחך ו כמבזיא אבל־שו Col. 36: . . . . . כלשנ שובתי נחתים אששיב „Alle Götter, welche ich in ihre Städte zurückgeführt habe, mögen täglich vor Bel und Nebo die Länge meiner Tage verkünden und aussprechen das Wort meiner Gerechtigkeit, und zu Merodach, meinem Herrn, mögen sie sagen: Koreš, der König, der dich verehrt, und Kambyses, sein Sohn . . . . . (das Folgende ist abgebrochen) Col. 37 . . . . . allen, als an einem Ruhesitze liess ich sie Wohnung nehmen."

Esra I, 3. „מי בכם מכל עמו יהי ד' אלהיו עמו ויעל לירושלים „Wer nun unter Euch seines Volkes ist, mit dem sei sein Gott und er ziehe hinauf nach Jerusalem in Judäa." Auch dieser, in letzterer Zeit soviel bestrittene Bericht hat in den Kyrosinschriften seine volle und endgültige Bestätigung. So sagt Kyros, nachdem er eine grosse Anzahl von Ländern und Völkerschaften, die von ihm unterworfen waren, aufgezählt und von ihnen gesagt hat, dass er ihre Götter in ihre Heimath zurückgesandt und ihnen ihre alten Wohnsitze wieder zur Verfügung gestellt habe, in Col. 32 weiter folgendes: כלת נשי־שו־נו אפחירמה אתיר דדמי־שו־נו. „Ich versammelte ihre (der obengenannten Städte und Provinzen) gesammten Bewohner und richtete wieder her ihre Wohnungen." Ebenso wird in Col. 11 von Merodach gesagt, dass er durch die Berufung des Kyros zum König über Babel alle früher unter Nabonids Missherschaft bestandenen Uebel verscheucht und den Frieden herbeigeführt habe. Dann heisst es unter Anderem weiter: „ארתשי תאיר כלת מתת כלישנה"

„Er bewilligte die Rückkehr der Gesammtheit aller Länder".

Das. ויבן את בית ד' אלהי ישראל הוא אלהים אשר בירושלים „Und er baue das Haus des Gottes Israels, das ist der Gott, der zu Jerusalem ist". Auch in diesem harmlosen Satze, der nur die Erlaubniss zum Tempelbau — die auch Kosters, Marquard und ihre Anhänger nicht in Abrede stellen können — enthält, hat Siegfried (Nowak B. C. 1901 „jüdische" Tendenz gefunden. „Die Hauptsache ist auch hier, sagt er, der Wiederaufbau des Tempels und die Herstellung des jüdischen Gottesdienstes — eine jüdische, keine persische Angelegenheit". Wie sehr bedauerlich ist es, wenn man im zwanzigsten Jahrhundert, in welchem ein so ungeheurer Schatz inschriftlicher, der Bibel zeitgenössischer Litteratur zugänglich ist, altorientalische Berichte lieber mit modern europäischem Massstabe misst, statt sich vermittelst dieser unzähligen parallellaufenden Berichte in die damaligen Verhältnisse aus der damaligen Redeweise zu versetzen! Man braucht nur die wenigen inschriftlichen Stellen, die wir oben beigebracht haben, zu beachten, und man wird es nur ganz situationsgemäss finden, wenn Kyros in seinem Erlasse an die Juden den Tempelbau in den Vordergrund schiebt, ganz ebenso wie er das Gleiche den Babyloniern gegenüber fortwährend gethan hat. Auch den übrigen Völkern berichtet er in erster Linie von der Rücksendung ihrer Götter und nachher von der Freilassung der gefangenen Völker selbst (Vgl. „Kyroscylinder Col. 32). Sind doch die assyrischen Eroberer, im Gegensatz zu den persischen wegen ihrer Grausamkeit gegen die unterworfenen Völkern berüchtigt, und bestand doch das Hauptmittel ihrer politischen Macht in dem Transportationswesen, in dem sie die besiegten Völker ihrer Heimath entrissen und in fremden Ländern ansiedelten, um sie so ihre Heimath, Sprache, Religion und Eigenart vergessen zu machen. Trotz alledem aber waren selbst diese assyrischen Eroberer denjenigen Völkern gegenüber, die sie in ihrer Heimath wohnen liessen, hinsichtlich ihrer Religion sehr zuvorkommend. So erzählt z. B. der mächtige assyrische Eroberer Asarhadon אסרחדן in seiner Prismainschrift A. u. C. Col. II, Z 55. מחז אדם מחז דנת מתא ערב ש אנא מתא אשור ארא, סנאחירב שר מתא אשור אבא ... אלני־שו Col. III Z. 1—9: בנאה אכשדם, חזאל שר מתא ערב, את תמרתש כבד, אנא,

נגוה מחז בעלתי אלכם ונשק שפי אשש נדן אלני־שו אצלנט
רמה אַרְשָׁשְׁמַ אלני שתנאנחסנ אד שמ. „Edom (אדם), die Befestigung des Landes Arabien, welches Sancherib, König von Assyrien, der Vater, mein Erzeuger, erobert hatte ..... seine Götter, nach Assyrien brachte ich, Chazael, König des Landes Arabien, kam mit schwerem Tribut nach Ninve, meiner Residenz, küsste meine Füsse, um die Rückgabe seiner Götter flehte er mich an, ich war ihm gnädig und liess die Gewaltbeschädigungen jener Götterstatuen erneuern.“ Einen ähnlichen Fall erzählt auch Assurbanipal, wie er in Babel verfuhr (Vgl. die Annaleninschriften des Rassamcylinders Col IV, Z 86—96).

Wie sehr gerade der Tempelbau der wichtigste Factor der altorientalischen Politik war, beweist zur Genüge, dass selbst die gewaltigsten und siegreichsten Monarchen, die zahlreiche Ländereroberungen zu verzeichnen hatten, die in der damaligen Gesammtmenschheit die erschütterndsten Umwälzungen herbeiführten, bei der vielfachen Nennung ihres Namens es nie unterliessen, die Bezeichnung משתיו אשרת. „der Sorge trägt für den Tempel“ ש אנא זנת אשגל ו אזדה ומשם תצמרמ. „der an die Ausstattung von J.-Sagil und J.-Zeda (die wichtigsten Tempel Babylons) täglich denkt“ מדמחחד אשרתם „welcher bereicherte die Tempel“ מאריש ביתה „Wiederhersteller der Tempel“ u. s. w. als die wichtigsten Attribute ihrer Titulaturen hinzustellen. Angesichts der Thatsache, dass damals die Religion der eigentliche Mittelpunkt der ganzen Politik war, ist diese Erscheinung eine nur zu selbstverständliche. Ganz besonders aber werden die Inschriften der altpersischen Könige nicht müde, ihre Gunstbezeugung den Religionen der unterworfenen Völker gegenüber nachdrücklich hervorzuheben. Man bedenke doch, dass mit Kyros die bahnbrechendste politische Strömung der ganzen Weltgeschichte beginnt, die darin besteht, dass man statt der bis dahin üblichen Transportationspolitik die diplomatisch klügere Friedenspolitik in Anwendung brachte, indem man den Frieden im Reiche dadurch zu sichern bemüht war, dass man den besiegten Völkern ihre Heimath beliess und ihnen unumschränkte

politische und religiöse Freiheit gewährte. Auf das Letztere wurde besonders Gewicht gelegt, indem man dadurch die Priester, in deren Hand das Volk war, gewinnen wollte. Dies geschah nun in der Weise dass man den Völkern nicht bloss freie Bethätigung ihrer Religion gestattete. Man suchte vielmehr selbst jedem Volke gegenüber durch Wort und That zu bezeugen, dass man seine Götter anerkenne und sie anbete. Aus der Gadatainschrift z. B. geht deutlich hervor, dass Kyros sich auch in dem griechischen Tempel in Magnesia ein Orakel des Apollo verkünden liess. Auch den Babyloniern gegenüber behauptet Kyros in seinen Inschriften, dass Merodach über Nabonids Tempel- und Cultusvernachlässigung zürne und daher den friedlichen Kyros erwählt habe. Die Priester müssen diese Politik des Kyros auch sehr wohl gekannt haben, da sie das Volk noch vor der Eroberung Babels für Kyros friedlich stimmten und ihn ohne Blutvergiessen und ohne jeglichen Kampf den Einzug in Babylon halten liessen. עמנש, רפשתם, שַ, כמ, מִי, נהרי, לַ אתדא נבשון, כּכּ־שנ אשטח אד־שו, בלא קבלי ו תחזי אשרבש קרב שאנכי מחזי־שו בַּבְּלי אטיר אנא שפשכי, נבנד ל פלחש אמלא קתא־שו, נשי תנתר־כי כל־ש־נו נפחר מתא שמיר ו אַכַּדי רבי ו שכנכ שפלש אכמש ו נשקו שפ־שו אחדא אנא שרת־שו אמרו פנש־שו־נו׳. „Seine ausgedehnten Heere, deren Zahl gleich Wasser des Stromes nicht festgestellt werden kann, mit ihren Waffen breiteten sich aus an seiner Seite, ohne Schlacht und Kampf liess er (Merodach) ihn in Šuanki, seine Stadt, einziehen, Babylon schonte er in Bedrängnis; mit Nabonid, der ihn fürchtete, füllte er seine Hand, die Bewohner von Tintirki sämmtlich, ganz Šumir und Accad, die Grossen und die Statthalter, beugten sich vor ihm, sie küssten seine Füsse, sie freuten sich seines Königtums, es leuchtete ihr Antlitz“.

עמני רפשתים אנא קרב תנתר־כי אשטח שלמניש נבחר נשי שַ מתא שמרי ו אכד מגלתם אול אשרשי, קרב בבלו ו כלת מחזי־שו אנא שלמתם אשתי . . . . . אנא אבשתי . . . מרדך בעלו רבא אקין טעמה אנא יעטי כרש שרו פלחשו ו

כמבזיה אבלו צאת לבי, נפחר עמני דמבש אקרבם אנא שלמתם

..... „Meine ausgedehnten Heere breiteten sich in Babylon in Frieden aus. Sämmtliche Bewohner von Šumir und Accad liess ich keinen Feind haben. In Babylon und in allen seinen Städten war ich um ihren Frieden besorgt. Diese Handlungen hat Merodach befohlen mir Kyros, dem König, seinem Verehrer, und Kambyses, dem Sohne, dem Sprossen meines Leibes, meinem gesamten Heere nahte er sich in Gnade und in Frieden."

Ebenso in der Nabonidchronik (Rückseite Z. 18—20.)

·ארחו שמנו ומו III כרש אנא אי־כי ארב, שלם אנא מחזי שכן,

כרש שלם אנא דנתר־כי נבש קבּ". „Im achten Monat (Marchešvan), am 3. zog Kyros in Babylon ein, Frieden gab der Stadt, Kyros verkündete Frieden dem gesammten Babylon."

Diese von Kyros eingeschlagene Friedenspolitik ist von allen seinen Nachfolgern sehr streng inne gehalten worden. Selbst Kambyses, der, — wenn er auch in Wirklichkeit nicht so war, wie ihn die spätere ägyptische Sage bei Herodot darstellt, — doch immerhin ein strenger und launischer Regent war, hat es nicht unterlassen, nach dem Vorbilde seines Vaters zu handeln. Nicht bloss zu Lebzeiten seines Vaters hat er — wie wir oben sahen — den babylonischen Göttern geopfert, sondern auch nachher hat er als selbstständiger König, während seines Aufenthaltes in Aegypten, den dortigen Göttern Tempel gebaut, geopfert und Apis-Stiere eingeweiht (vrgl. unten). Daher findet man auch, dass noch später bei dem Aufstande des Jonaros in Aegypten gegen die Perser unter Artaxerxes I., als die persischen Beamten und Heere genötigt waren, sich in eine Citadelle zurückzuziehen, viele aegyptische Priester bei ihnen waren.

Wir haben zur Genüge gezeigt, dass die zeitgenössischen inschriftlichen Berichte uns ein freundliches Verhalten des Kyros den Juden und ihrem Cultus gegenüber, in viel grösserem Massstabe hätten voraussetzen lassen, als Esra c. I. es uns mittheilt.

Wo bleibt nun die „chronistische Tendenz", wo die „judaisierende Vorstellung", von denen

die neuere Exegeten so wunderbar viel zu berichten wissen? Müsste man nicht vielmehr mit Fries (Moderne Darstellung d. Gesch. Israels 1898, 28) sagen: „Wenn man früher die Berichte in Esra u. Neh. für unhistorisch ansah, weil dieselben vom Chronisten stammen, so müsste man heute in umgekehrter Weise den Chronisten wegen der Berichte in Esra u. Neh. höher schätzen".

Meyer (Entst. 1896) und Bertholet (Marti B C 1902) verweisen dem gegenüber auf das Kyrosedict in Esra VI, 3—5, wo von dieser Freundlichkeit und Liebenswürdigkeit des Kyros nichts zu merken ist. Aber man bedenke doch, dass man dort nur mit Memoiren-Aufzeichnungen des königlichen Archives zu thun hat. Wie sollen nun in solchen compendiarischen Aufzeichnungen wohl berechnete diplomatische Höflichkeiten gefunden werden? Uebrigens liegt auch nicht die geringste Ursache zu der Annahme vor, dass Darius dort das ganze Edict mitgetheilt habe; die Wahrscheinlichkeit spricht vielmehr dafür, dass er Tatnai nur dasjenige aus diesem Edicte mittheilte, was ihm, als Verwalter, zu wissen nöthig war.

Dass die Worte הוא אלהים בירושלים (Esra I 3,) nicht von einem Juden gesagt worden sein können, liegt auf der Hand. Deswegen hält es Guthe (Gesch. d. V. Israel 1898) für nöthig, dieselben als Glosse zu bezeichnen und Bertholet (Marti a. a. O) sogar als „eine absichtliche Nachahmung des Chronisten"[1]). Ich frage: Wozu das Alles?

Esra I, 4. וכל הנשאר מכל המקומות אשר הוא גר שם ינשאוהו אנשי מקומו בכסף בזהב וברכוש ובבהמה עם הנדבה לבית אלהים אשר בירושלים „Und wer zurükbleibt, den mögen von allen den Orten aus, wo er wohnt, die Leute seines Ortes unterstützen mit Silber und mit Gold, mit beweglicher Habe und mit Vieh, dazu mit freiwilligen Gaben für das Haus Gottes, das zu Jerusalem ist".

Siegfried (Nowak, 1901) meint „dass die assyrisch-babyl. Landesbewohner die jüd. Gerim mit Silber und Gold unterstützen sollten, dürfte in dieser Form weder vom König befohlen noch von den Assyrern erfüllt worden sein. Auch finden wir die Zurückgekehrten später nicht gerade im

[1]) Holzhey (Esra Neh. 1902, 14) meint hingegen: „Diese grosse Vorsorglichkeit zur Vermeidung einer Missdeutung ist bei Kyros nicht wahrscheinlich, beim Verfasser aber aus dem ganzen Zweck seiner Arbeit deutlich ersichtlich."

Ueberflusse schwelgend (Neh. V, 1). Es gehört dies wohl den jüdischen Zukunftsphantasien des chronistischen Erzählers an". Noch unbegreiflicher erscheint dieser Bericht Bertholet (Marti B. C. 1902), er sagt: „unwillkürlich denkt man an den Auszug aus Aegypten (gemeint ist Exod. XII, 35—36), kurz die Mache ist bei diesem Edicte durchweg mit Händen zu greifen".

So frappierend nun auch dieser Bericht auf den ersten Blick zu sein scheint, so bekommt er doch ein ganz anderes Aussehen, wenn man sich die Worte näher ansieht. Die leichteste und einfachste Uebersetzung von Vers 4 ist folgende: "וכל הנשאר „und wer zurückbleibt", d. h. wer nicht die nöthigen Mittel besitzt, um mitzuziehen, ינשאוהו אנשי מקומו „den mögen seine Ortsleute mittragen" d. h. die Mitziehenden eines Ortes sollen für die Unbemittelten aufzukommen suchen. Für diese mittellosen Reisegenossen soll jede Karawane ihres Ortes, neben den Spenden für den Tempelbau, auch etwas stiften, "עם הנדבה לבית אלהים". Selbst aber für denjenigen, der gerade Lust hat "אנשי מקומו" auf die „Zurückgebliebenen" zu beziehen, liegt auch noch nicht die geringste zwingende Ursache vor, hier oder Vers 6 an die nichtjüdischen Bevölkerung zu denken[1]).

Dass ein moderner Schriftsteller sich hier vielleicht etwas deutlicher ausdrücken würde, wollen wir gerne zugeben, aber sind denn die Erzählungen dieses Verfassers in seinem grossen Chronikbuche nicht noch viel unverständlicher? Oder sind etwa die Nehemiamemoiren corecter geschrieben? Wie muss selbst Bertholeth selbst in Neh. I, 2. sich besondere Mühe geben, den richtigen Gedanken des Verfassers ausfindig zu machen.

Wenn Bertholet ferner die Worte "וכל הנשאר" mit Neh. I, 2 vergleicht, darunter jeden im Exile lebenden Juden versteht und daher den Ausdruck für einen sehr verrätherischen hält, weil dann Kyros, — wie Bertholet meint, — in der Prophetensprache daheim gewesen sein müsste, um so haben reden zu können, so beweist diese Behauptuug um so deutlicher, dass Bertholet diese Worte nicht objectiv untersucht hat, weil er von vorneherein mit dem Vorur-

[1]) Holzhey (a a O 12) sagt „Leute seines Ortes" können nicht Juden sein, schon weil Kyros gar nicht weiss, ob überhaupt solche zurückbleiben werden. Wenn aber unter „Leute seines Ortes" die Karawane gemeint ist, dann fällt dieser, ohnehin haltlose, Einwurf ganz weg.

den wir oben gelegentlich schon berührten, — dass nämlich der Bericht von Esra c. I in hebräischer Sprache gegeben ist, resp. dass er vom Chronisten stammt. Selbst Meyer, der sogar zugiebt, dass dem Chronisten ausser den Documenten Esra 5, 16 und 6, 2—5 noch sonstige aramäische kurze Aufzeichnungen zur Verfügung standen (Entst 75), bezeichnet Esra c. I, als „chronistisches Machwerk nach jüdischem Geschmacke". Und zwar ist es bekanntlich derselbe Ed. Meyer, der das für die Juden noch ungleich schmeichelhaftere Artaxerxes-Edict in Esra c. 7 mit grosser Energie vertheidigt. Ja er hält den Inhalt desselben für so sehr den persischen Verhältnissen entsprechend, dass er meint „wir würden es ausser dem Esrabuche auch nicht anders erwarten". Warum soll das nun gerade bei Koresch, dessen Character, Politik und Diplomatie uns aus den zeitgenössischen Inschriften weit mehr als die des Artaxerxes bekannt sind, nicht auch der Fall sein? Aber darauf giebt man die Antwort, dass der Chronist hier den Bericht über die Rückkehr in derselben Weise ergänzt und erweitert habe, wie er es mit den Berichten der Königsbücher in der Chronik that. (Kuenen Einl. 175. Meyer Entst. 75).

Es ist nun hier selbstverständlich nicht der Ort, die Berechtigung oder Unberechtigung der Voreingenommenheit gegen den Chronisten zu untersuchen, aber Eines müssen wir doch hervorheben, dass nämlich grade diejenigen chronistischen Ergänzungen der Königsbücher, die die Beziehungen Israels zu den andern Völkern berichten, in der neueren Zeit durch zeitgenössische inschriftliche Documente so sehr sich als authentisch erwiesen, dass jetzt die Thatsache, dass dem Chronisten über derartige Vorgänge alte Documente zur Verfügung standen, die dem Verfasser der Königsbücher unbekannt waren, nicht mehr wegdisputiert werden kann, selbst durch Scharfsinn und Sophistik nicht. So ist z. B. der Bericht von II Chron. 33, 11 im Königsbuche mit keinem Worte erwähnt, während die zeitgenössischen keilinschrifflichen Berichte diesen Bericht in ganz ausführlicher Weise wiederholt erzählen. Vergl. die Assarhaddoninschriften Prisma B. C. 13—27, ferner die Inschriften Assurbanipals in den Annaleninschriften des Rassamcylinders C. 68—134. Parallelinschrift

ausser von Torry, bisher noch von keinem Gelehrten in Zweifel gezogen worden ist. Wir begreifen hiernach durchaus nicht, warum eigentlich das Vorhandensein einer Aufzeichnung der Tempelgeräthe aus der Zeit der ersten Rückkehr unwahrscheinlicher sein sollte, als das Vorhandensein einer derartigen Liste, nicht bloss der zurückgekehrten Personen, sondern sogar des mitgebrachten Viehes (Esra II. 66—67. Neh. VII. 68—69.). Gegen den Einwurf Stades (Gesch. II, 99), dass zwischen Esra I, 4 und 6, 4 ein Widerspruch bestehe, indem nämlich nach dem ersten Berichte der Tempel von jüd. Spenden hergestellt werden soll, während nach Letzterem die Kosten aus der königlichen Schatzkammer zu bestreiten seien, verweist Nikel (Wiederherstellung 1900, 58) mit Recht auf Esra 7, 16—20, woraus deutlich hervorgeht, dass die beiden Bestimmungen sich nicht ausschliessen. Vergl. übrigens Meyer (Entstehung 50) über die Bedeutung von גזני מלכא, und נכסי מלכא. Wäre dem Chronisten das Kyrosedict von Esra 6, 2—5 bekannt gewesen, so hätte er sicherlich diese Hochherzigkeit des Kyros mitzutheilen nicht verabsäumt. Dass aber die Aufzeichnungen, die dem Chronisten zur Verfügung standen, in vieler Hinsicht defect waren, beweist ja schon die grosse Unvollständigkeit des Berichtes in Esra I, sowohl bezüglich des Datums des Auszuges und der Ankunft der Karawane, als auch hinsichtlich ihrer Schicksale und der Einzelschilderung der architektonischen Bestimmungen (vrgl. Esra 6, 3—4). Wenn ferner Marquard (Fundamente 1895) meint: Esra I, sei eine Nachbildung von Esra VII, so bleibt es doch höchst unbegreiflich, warum der Chronist nicht auch die Daten von dort mitherübergenommen haben sollte. (vrgl. Esra 7, 8—9). Wenn weiter Kuenen aus der Unvollständigkeit des Berichtes von Esra I. einen Beweis gegen die Geschichtlichkeit derselben hernehmen will, so ist eine solche Logik höchstens für seine Untersuchungsmethode charakteristisch. Was eigentlich sollte denn den Chronisten, dem Kuenen doch sonst soviel Geschicklichkeit im Erdichten und freien Combinieren zutraut, hier gehindert haben, diesen Zug mit Daten und Abenteuern reichlich auszuschmücken ?

Ausser den bis jetzt behandelten Einzelnmotiven, welche die Gelehrten zur Verwerfung von Esra c. I führten, giebt es noch ein aprioristisches Hauptmotiv, welches Esra I von vornherein als werthlos hinstellt. Es ist dies der Grund —

mit der grundsätzlichen Missachtung der chronistisch selbstständigen Berichte auch hier genau so im Unrechte ist, wie noch vor Kurzem mit der Beurtheilung der soeben erwähnten Nachrichten, die als schlechthin fabelhaft angesehen wurden. Angesichts solcher Erfahrungen muss der Verdacht gegen Esra c. I. als gegen ein chronistisches Machwerk mehr und mehr verschwinden.

IV.

Kritische Prüfung der Gründe, aus denen eine Rückkehr, unter Kyros verworfen wird.

Bekanntlich haben Kosters (Wiederherstellung 1895, 14), Marquard (Fundamente 1896, 35), — denen auch Guthe (Gesch. Isr. 1898, 245) und viele Andere folgten, — die Behauptung aufgestellt, dass unter Kyros eine Rückkehr der Juden nach Jerusalem überhaupt nicht stattgefunden habe, und dass daher der Inhalt von Esra c. I sei eine reine Erfindung des Chronisten.

Dass eine solche Behauptung angesichts der oben angeführten mannigfachen und unzweideutigen Berichte der Kyros-Inschriften, — wie Kyroscylinder Z. 11. „ארתש תיר כלת מתתא כלשנ" „er befahl die Rückkehr der Gesammtheit aller Länder" oder Z. 32. כללת. נשי־שו־נו אפחרמ אתיר דדמ־ש־נו „versammelte ihre gesammten Bewohner und richtete wieder her ihre Wohnung" — im Grunde, einer ernsthaften Widerlegung nicht bedürfe, braucht kaum noch betont zu werden. Nur weil die Hypothese in den Fachkreisen wider Erwarten in erstaunlicher Weise Zustimmung gefunden hat, ist es nöthig, noch ein wenig näher auf dieselbe einzugehen.

Den auf der Hand liegenden Einwurf, dass seine Aufstellung in crassem Widerspruch zu den keilinschriftlichen Berichten stehe, tritt Kosters mit der einfachen Bemerkung entgegen, dass „die Kyrosinschriften die kritische Untersuchung der Rückkehr noch nicht überflüssig gemacht haben". Warum nicht, und wieso nicht? Darüber erfahren wir kein Wort. Die Ausflucht ist umso wunderlicher, als Kosters selbst in der Einleitung als das Motiv zu seinem Verfahren die Untersuchung über die Tendenz der Esra-Berichte angiebt. Gerade dafür bieten ja aber die Inschriften als zeitgenössische Berichte, den einzigen brauchbaren Maassstab dar.

Die mannigfachen Widersprüche und Unmöglichkeiten, zu denen die neue Hypothese führt, werden wir im Einzelnen am besten nachprüfen können, wenn wir den Irrgängen ihres Urhebers auf Schritt und Tritt folgen.

Kosters erster Beweis gegen die Geschichtlichkeit der Rückkehr unter Kyros besteht in einer mehrfach gegliederten Schlussoperation, deren Ausgangspunkt Esra 3, 8—12 ist. Nachdem der Verf. zuerst auf Grund von Haggai c. 2 und Zacharias c. 8 die Ungeschichtlichkeit von Esra 3, 8—12 angenommen hat, schliesst er von hier aus auf die Ungeschichtlichkeit von Esra 3, 2—6, von da aus weiter auf die Ungeschichtlichkeit von Esra 4, 1—5 und endlich von da aus auf das Hauptstück, nämlich auf die Ungeschichtlichkeit von Esra c. I.; denn — sagt Kosters — wenn die Juden unter Kyros nicht gebaut haben, so können sie auch nicht zurückgekommen sein, da es doch — angeblich selbstverständlich — undenkbar wäre, dass sie nach Jerusalem gekommen seien, ohne einen Tempel zu bauen. Der ganze complicierte Syllogismus hat nur, wie wir sehen, seine Wurzel in Esra c. 3. Bei der eingehenden Behandlung dieses Capitels werden wir weiter unten im Zusammenhang seine Unhaltbarkeit nachweisen. Gehen wir vorläufig zum zweiten Beweise über.

„Aus den Weissagungen Haggais und Secharjas" meint K. „ist nicht zu erkennen, dass ein Theil derer, zu denen sie sprechen, aus zurückgekehrten Gefangenen besteht, sie nennen dieselben העם, שארית העם, נשאר" (Hag. 1, 2. 12. 2, 2. 14. Zach. 8, 6. 11, 12). Diese Bezeichnungen lassen eher an Zurückgebliene, als an Zurückgekehrte denken." (Kosters 17).

Darauf ist einfach Folgendes zu erwiedern:

Dass die Propheten in ihren Reden nicht zu erkennen geben, dass ein Theil der Anwesenden aus Zurückgekehrten bestehe, beruht selbstverständlich darauf, dass die dort Anwesenden nicht theilweise sondern durchaus aus Zurückgekehrten bestanden; denn ausser den Zurückgekehrten haben in Jerusalem anfangs keine Juden gewohnt, (wie bei der Behandlung von Esra c. 5 weiter unten auf das Bündigste nachgewiesen werden wird). Dass ferner Bezeichnungen wie „dieses Volk, Rest des Volkes, Uebriggebliebene" auf zurückgekehrte Exulanten nicht sollten bezogen werden können, müsste Kosters doch erst noch beweisen; wir aber sind auf Grund jedes beliebigen Wörterbuchs der hebr. Sprache in

der Lage, diese Bedeutung sehr wohl nachzuweisen. Dass das „נשאר" in Hag. 2, 3 „übriggeblieben vom vorexilischen Geschlechte" bedeutet, bedarf keines Beweises. Diese Bedeutung aber hängt keineswegs von der Erkenntniss ab, ob diese Menschen während des Zeitraumes vom vorexilischen Geschlechte bis jetzt fortwährend in Jerusalem, oder ob sie inzwischen in Babylon gewesen sind.

„Hag. 2, 4, Zach. 7, 5 wird das tempelbauende Volk" sagt Kosters, „mit עם הארץ angeredet, welches nach Esra 6, 21. 9, 1. 10, 2. 11, Neh. 10, 29. 32 ein Volk bezeichnet, von dem sich das wahre Israel absondern müsse; dann scheint der Gebrauch den die Propheten von diesem Ausdrucke machen — sie meinen die Tempelbauer also — zu beweisen, dass in der Zeit dieser Propheten noch keine Gola in Jerusalem war" (Kosters 17.)

Diese ganze Combination ist von Anfang bis zu Ende falsch. Die Propheten gebrauchen (vgl. Levit. 20, 2. 4, 27. u. A.) den Sing „Volk des Landes" zur Bezeichnung der Israeliten, während in allen von Kosters bezeichneten Stellen in Esra und Neh. die heidnischen Stämme Palästinas insgesammt durch den Plural עמי הארצות bezeichnet werden.

Viertens lesen wir bei Kosters: „Die Propheten Hag. und Zach. bezeichnen die Juden immer nur mit dem Namen „Juda", nicht aber mit dem Namen „Israel" (Zach. 2, 16. 8, 19) ebenso die aramäischen Documente in Esra c. I—IV. Da nun der Name „Israel" erst vorkommt, nachdem die Gola Esra's dorthin gekommen war, so liegt die Vermuthung nahe, dass man erst mit der Rückkehr dieser Verbannten Israel in Kanaan für wiederhergestellt erachtete." (Kost. 17.)

In dieser ganzen Deduction findet sich nicht ein einziges Wort, welches einer kritischen Prüfung standhalten kann. Zach. — meint Kosters — gebraucht nirgends den Namen „Israel." Nun kommt aber bekanntlich der Name auch in Zach. 8, 13 vor. Hierauf antwortet Kosters: dieser Satz sei interpoliert. Gewiss, die Methode ist wirksam. Nur schade, dass man mit ihrer Hülfe was immer man will beweisen kann. Weise ich nun z. B. daraufhin, dass auch in Zach. 2, 2 Israel steht, so könnte mir mit demselben Rechte Kosters entgegenhalten, dass auch diese Stelle interpoliert sei. Ist das nicht verblüffend einfach? Ferner meint Kosters: „In Esra kommt der Namen Israel erst nach der Ankunft der Gola vor." Nun findet sich aber der Name in

Esra c. 1—4 mehr als zwanzig Male. Hierauf erwiedert Kosters, dass er bloss die nichtchronischen Theile meine. Was hilft ihm aber die Ausflucht, da ja doch die in Betracht kommenden Stellen aus der Zeit nach der Gola, z. B. Esra 7, 1—26. 8, 35—36. 10, 1—44 nach Kosters selber ebenfalls theils ganz vom Chronisten herrühren, theils chronistische Ueberarbeitungen sind? In den wirklichen „Ich-Stücken" Esra's kommt „Israel" nur 3 Mal vor (9. 1, 4, 15.) An den letzten beiden Stellen ist es der bekannte Gottesnamen „אלהי ישראל" den doch Kosters sicherlich nicht als Beweis für sich wird heranziehen wollen. Die erste Stelle ist leider eine solche, die Kosters selbst (95—96) als vom Chronisten stammend, bezeichnet und ebendarum für sich nicht verwenden kann. Aber selbst wenn diese Stelle nicht vom Chronisten stammte, so widerspräche sie erst recht der Kosterschen Behauptung vollständig; denn dort sind doch absolut die Eingeborenen Jerusalems im Gegensatze zur Gola gemeint (96).

Fünftens: „Hag. und Zach. sprechen zu einer fest angesessenen Bevölkerung,-welche Ackerbau, Weinberge, Olivenpflanzungen besitzt, die das Land schon seit vielen Jahren bewohnt (Hag. 1, 3—6, 2, 19, Zach. 8, 10—12)" (Kosters 18). Allein selbst wenn Kosters Auffassung von Hag. 1, 9 gegenüber derjenigen Wellhausens und Sellins (Stud. II 1901, 59) die richtige sein sollte, so kann dieselbe noch nicht die geringste Stütze für Kosters Behauptung abgeben. Von „alt angesessen" ist dort keine Spur zu finden. Es geht aus all den Stellen nur hervor, dass die Colonisten Felder besassen und über eine Missernte zu klagen hatten. Das alles ist bei Colonisten, die seit 18 Jahren hier wohnten, nichts Unmögliches. Es wird übrigens kein Gelehrter heut bestreiten, dass Zach. 8, 10—12 auf die grossen Zerrüttungen und Störungen, die Palästina unter dem Kriegszuge des Kambyses zu erleiden hatte, sich bezieht (vrgl. Meyer, Gesch. d. Alterthums, 1901, 178).

Sechstens: „Aus Zach. 1, 2. 3. 6. 12. 2, 16. 7, 5. 7 geht, nach Kosters, hervor, dass in der Zeit dieses Propheten noch keine Gola zurückgekehrt war; denn der Prophet hätte nicht so sprechen können, wenn sich kurz vorher in Palästina mehr als 50000 Menschen angesiedelt hätten".

Allein die ersten drei von Kosters angeführten Stellen kommen hier überhaupt nicht in Betracht, da dieselben unzweideutig nur Mahnungen zur Busse und Frömmigkeit

enthalten. Was die übrigen Stellen betrifft, so hätte doch Kosters nicht übersehen dürfen, dass der Prophet hier nicht bloss das Reich Juda sondern auch das Reich Israel nachdrücklich betont (Zach. 2, 2), welches nach II. Sam. 24, 9 aus mehreren Millionen Menschen bestand. Wie gross Judäa war, steht zwar nicht fest, aber es genügt zu wissen, dass noch im 14. Regierungsjahr des Hiskia, also 10 Jahre nach der Verbannung des Zehnstämmenreiches, Sanherib aus der Provinz Judäa, aus 46 befestigten Städten, ausser Jerusalem, über 200000 Menschen hinweggeführt hat (Vrgl. Prisma III. 11), und nun sollen die ungefähr 40000, nach den Einzelposten ca. 30000, Zurückgekehrten den Propheten für die ganze Vergangenheit Israels entschädigt haben, so dass er gar nichts mehr zu klagen gehabt hätte?

Kosters meint ferner: „Wenn vor Zach. eine Rückkehr stattgefunden hätte, so würde Zach. nicht verfehlt haben gleich Esra 9, 8. neben der Strafe Gottes auch seines Erbarmens zu gedenken". (Kost. 20). Aber abgesehen davon, dass es ein Unding ist, zu fragen, warum der eine Mensch nicht so wie der andere gesprochen habe, müssen auch noch folgende Momente in Betracht gezogen werden. Erstens finden sich auch bei Hag. und Zach. viele indirecte Anspielungen über die Zurückgekehrten (vrgl. Sellin, Stud., II, 1901, 56, 71, 95, 104). Zweitens ist Esra 9 ein Gebet, in welches Danksagungen seinem Charakter nach hineingehören (vrgl. Kosters Kritik zum 9. Cap. Neh.), Zach. hingegen verkündet lediglich prophetische Erscheinungen, in denen nach der Schilderung der traurigen Verhältnisse der Gegenwart Trost für die Zukunft gespendet wird. Drittens hat Esra, vom Exile kommend, die physischen Verhältnisse in Jerusalem doch ziemlich befriedigend vorgefunden. Der Tempel stand fertig da, Stadt und Umgebung waren gewissermassen bevölkert. Er selbst hat diese durch seine Expedition ansehnlich verstärkt. Auch war Esra mit einem königlichen Ferman ausgerüstet, der ihn bevollmächtigte, zur Förderung sämmtlicher Institutionen alles Mögliche anzuwenden. Von all dem Guten war bei Zach. noch keine Spur zu finden. Die Colonisten gingen vor Elend und Hunger völlig zugrunde; vom Tempelbau wollte man nichts wissen. Alles drohte unterzugehen. Welche Ursache hatte also der Prophet der Rückkehr dankend zu gedenken? Nach Kosters müsste man es ebenso als auffallend

bezeichnen, dass der Prophet nicht auch der freundlichen Beziehungen zwischen der persischen Herrschaft und den Juden dankend gedenkt, da er doch unter babylon. Herrschaft nicht gewagt haben dürfte, für den Tempelbau einzutreten.

Wir fragen ferner: Warum drückt Kosters so sehr auf jedes Wort des Zach., obgleich keine Spur darin von dem zu finden ist, was er darin sucht, während er die lebendigen Worte eines Jesaja (45, 13.) „Er wird meine Stadt bauen und meine Gefangenen befreien" ganz unbeachtet lässt? Warum schliesst ferner Kosters nicht ebenso aus dem Schweigen des zeitgenössischen Maleachi auf die Ungeschichtlichkeit der zweiten Rückkehr unter Esra?

(Fortsetzung folgt).

Die Vorlesungen Ad. Harnacks über das Wesen des Christenthums.

Besprochen von **Dr. Jos. Eschelbacher.**

(Fortsetzung).

Demgemäss schildert uns auch Harnack die Verhältnisse und die Stimmungen der Juden zur Zeit Jesu als traurig und gedrückt. (S. 28). „Seit zwei Jahrhunderten war ein Schlag nach dem andern erfolgt; von den schrecklichen Tagen des Antiochus Epiphanes an war das Volk nicht mehr zur Ruhe gekommen. Das Königreich der Makkabäer war aufgerichtet worden, durch innere Zwistigkeiten und den äussern Feind war es bald wieder dahingesunken. Die Römer waren in's Land gefallen und hatten ihre eiserne Faust auf alle Hoffnungen gelegt. Die Tyrannei des edomitischen Parvenus, des Königs Herodes, nahm dem Volke die Lebenslust und lähmte es an allen Gliedern. Es war nach menschlichem Ermessen nicht abzusehen, wie je wieder eine Besserung der Lage eintreten könne, die alten herrlichen Verheissungen schienen Lügen gestraft — es schien alles aus zu sein". Hören wir demgegenüber die Schilderungen Hausrath's in dessen „Neutestamentlicher Zeitgeschichte." (I, 9). Nachdem er die Berichte des Josephus über Galiläa (Jüd. Krieg III, 3), dessen Schönheit, Fruchtbarkeit und Lebensfülle wiedergegeben, fährt er fort: „Auch aus den Schilderun-

gen des Evangeliums spricht überall ein rühriges Leben. Das ist ein Arbeiten in den Weinbergen[1]), ein Pflügen auf den Aeckern[2]), ein Graben in den Gärten[3]). In den Städten wird emsig gebaut[4]); vor der Mühle liegt ein Vorrath der Mühlsteine[5]); die Scheunen sind gefüllt und neue werden angelegt[6]); an den Höhen dehnen sich die Weinberge[7]), abseits von den Ortschaften dehnen sich die getünchten Steine der Begräbnissplätze[8]). An den Landstrassen und Zäunen warten die Blinden und Krüppel auf die Gaben des Wanderers[9]); Taglöhner werden am Markt gedungen und am Feierabend ausbezahlt[10]); mit gewendetem Pflug treibt der Knecht heimwärts[11]); ferne vom Dorf hört man schon die Gesänge und den Reigen der Fröhlichen[12]); auf den Märkten spielen und streiten die Kinder[13]); noch bis in die Nacht lärmt es und pocht es an verschlossenen Thüren[14]); der betrunkene Oberknecht tobt und schlägt und misshandelt die Mägde[15]). Kurz, es ist von Früh bis in die Nacht ein lautes, vielbeschäftigtes, lustiges Leben, und zu der Beschaulichkeit des Gottesreiches findet die emsige Bevölkerung keine Musse. Der Eine hat einen Acker gekauft und muss ihn besehen, der Andere will Ochsen probiren, die man ihm zugeschlagen, der Dritte hat andere Geschäfte, sei es ein Fest, sei es ein Begräbniss, sei es eine Hochzeit[16]). Sie assen, sie tranken, sie kauften, sie verkauften, sie pflanzten, sie bauten, sie freiten und liessen sich freien"[17]) — so schildert Jesus selbst das Getriebe seines Heimathlandes".

Doch wenden wir uns wieder Jesus selbst zu. Vor ihm war Johannes der Täufer aufgetreten und hatte ausgerufen: „thuet Busse, das Himmelreich ist nahe herbeigekommen" (Matth. c. 3.), an ihn hatte sodann Jesus sich angeschlossen. Die letztere Verkündigung ist nach Harnack nichts anderes als der Ausdruck der tiefen Ergriffenheit des Busspredigers. Der Ruf zur Busse findet sich bei allen vorangegangenen Propheten, und ist überhaupt eine Aufgabe der Religion. Und so entsteht ihm von selbst die Frage: „was ist denn Neues in dieser ganzen Bewegung gewesen?" Darauf antwortet er (S. 30): „Die Frage nach dem Neuem in der

---

[1]) Mat. 20, 8. [2]) Luc. 9, 62. Mr. 4, 4. [3]) Mat. 21, 28. [4]) Mt. 7, 25. Luc. 14, 30. [5]) Mr. 9, 42. [6]) Luc. 12, 17 f. [7]) Mt. 23, 27. [8]) Luc. 14, 23. [9]) Mt. 20, 3 f. [10]) Luc. 17, 7. [11]) Luc. 15, 25. [12]) Mt. 11, 16. [13]) Luc. 13, 25. [14]) Luc. 12, 45. [15]) Luc. 14, 18 ff. [16]) Luc. 14, 18 ff. [17]) Luc. 17, 27.

Religion ist keine Frage, die von solchen gestellt wird, die in ihr leben. Was kann neu gewesen sein, nachdem die Menschheit schon so lange vor Jes. Christ gelebt und soviel Geist und Erkenntnis erfahren hatte. Der Monotheismus war längst aufgerichtet, und die wenigen möglichen Typen monotheistischer Frömmigkeit waren längst hier und dort, ja in ganzen Schulen, ja in einem Volke, in die Erscheinung getreten. Kann der kraftvolle und tiefe religiöse Individualismus jenes Psalmisten noch überboten werden, der da bekannt hat: „Herr, wenn ich nur dich habe, frage ich nicht nach Himmel und Erde“ (Ps. 73, 24)? Kann das Wort Micha's (S. 68) überboten werden: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert, nämlich Gottes Wort halten, Liebe üben und demüthig sein vor deinem Gott?“ Jahrhunderte waren bereits verflossen, seitdem diese Worte gesprochen waren.“

Halten wir zunächst dieses Zugeständniss fest. Es tritt der christgläubigen Anschauung entgegen, die vor Allem in die Verkündigung vom Gottmenschen eine neue Offenbarung des Christenthums sieht, wie auch der Hegel'schen Philosophie, die deswegen das Christenthum als die Religion der Einheit des Göttlichen und Menschlichen bezeichnet. Es tritt der Ansicht Schleiermachers, wie der Tübinger Schule, entgegen, die mehr Sokrates und Plato als die geistigen Vorfahren Jesu betrachten, als Josua und David, wie der in weiten Kreisen gehegten, dass das Judenthum die Lehre von Gott dem Herren und der strengen Gerechtigkeit, das Christenthum die von Gott dem Vater und von der Liebe sei. Aber auch wir, die wir diese Anerkennung für eine unbestreitbare, wissenschaftlich nicht abzuweisende halten, müssen Harnack fragen, wie er darnach das von ihm für echt gehaltene Wort Jesu: „Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater“ und „Niemand kennet den Sohn, denn nur der Vater, und niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren“ (Matth. 11, 27) rechtfertigen und in dem Sinne erklären kann, so, „wie er den Vater kennt, hat ihn noch niemand erkennt und er bringt den andern diese Erkenntniss“ (S. 81 ff).?

Doch hören wir Harnack weiter (S. 31.): „In der monotheistischen Religion ist diese Frage (was war denn das Neue?) nicht am Platze.“ Fragen Sie vielmehr: „war es rein und war es kraftvoll, was hier verkündet wurde?“ Ich

antworte: „Suchen Sie in der ganzen Religionsgeschichte des Volkes Israel, suchen Sie in der Geschichte überhaupt, wo eine Botschaft von Gott und vom Guten so rein und so ernst — denn Reinheit und Ernst gehören zusammen — gewesen ist, wie wir sie hier hören und lesen! Die reine Quelle des Heiligen war zwar längst erschlossen, aber Sand und Schutt war über sie gehäuft worden, und ihr Wasser war verunreinigt. Dass nachträglich Rabbinen und Theologen dieses Wasser destillieren, ändert selbst, wenn es ihnen gelänge, nichts an der Sache. Nun aber brach der Quell frisch hervor und brach sich durch Schutt und Trümmer einen neuen Weg, durch jenen Schutt, den Priester und Theologen aufgehäuft hatten, um den Ernst der Religion zu ersticken." Die Behauptung, dass in der ganzen Religionsgeschichte des Volkes Israel, also auch von Micha, von Jesaia, Jeremia u. A. die Botschaft von Gott und vom Guten nicht so rein und so ernst verkündigt worden ist, wie im Evangelium, könnten wir wohl mit den eigenen Worten Harnacks widerlegen (vgl. S. 90). Doch wenden wir uns lieber dem Schutte und den Trümmern zu, aus denen erst Jesus angeblich die reine Quelle des Heiligen wieder hervorbrechen liess. Das ist nichts als einer der vielen Irrthümer, die daraus hervorgehen, dass die christlichen Theologen die nachbiblische Litteratur den Juden nicht ihrer Beachtung würdigen, oder sie nur durchgehen, um Stoff zu finden, das Judenthum unmittelbar vor und insbesondere nach Jesus so tief als möglich herabzudrücken, um desto mehr ihn erhöhen zu können. Die Quellen des Heiligen sind im Judenthum stets frei und offen geblieben. Die sorgsamsten Einrichtungen waren getroffen, ihre Wasser rein und frisch allem Volke, selbst den Kleinen und Unmündigen, zuströmen zu lassen. Gottesdienst und Unterricht dienten in gleicher Weise diesem Zwecke, dafür liefert das N. T. selbst die Beweise. Als Jesus zum ersten Male in der Synagoge seiner Vaterstadt Nazareth auftrat (Luc. 4, 17 ff.) da ward ihm das Buch des Propheten Jesaias gereicht, damit er darüber predige, und er wählte sich dazu das cap. 61 „der Geist des Herrn Gottes ist auf mir, weil der Herr mich gesalbt hat, frohe Botschaft zu verkünden den Demüthigen und gesandt hat, zu heilen, die gebrochenen Herzens sind, den Gefangenen Freiheit zu verkündigen und den Gefesselten Erlösung." Die griechische Uebersetzung des hierbei gebrauchten

Wortes לבשר, „frohe Botschaft zu verkünden"; εὐαγγελίζεσθαι und danach das Substantiv Evangelium ist der Name für die Verkündigung Jesu überhaupt geworden. Und wenn er am Kreuze die Worte des Ps. 22, 2 אלי אלי למה עזבתני „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" ausrief, oder vielmehr nach der aramäischen Volkssprache שבקתני (Mat. 27, 46), so folgte er einem unter den Juden damals und bis auf die jüngste Zeit herrschenden Gebrauche, die Psalmen als Gebete auch in den allerpersönlichsten Angelegenheiten zu verwenden.

Und wenn Harnack vom Christenthum rühmt, (S. 7.) „dass in ihm und durch es nicht einmal, sondern fort und fort Kräfte entbunden worden sind", dass es sich in ihm nicht um eine „Lehre" handelt, „die in einförmiger Wiederholung überliefert, oder willkürlich entstellt worden ist, sondern um ein L e b e n, das immer auf's neue entzündet, nur mit eigener Flamme brennt", so können wir g a n z d a s s e l b e v o m J u d e n t h u m behaupten. Die heiligen Schriften wurden niemals nur gedächtnismässig aufgespeichert, sondern vom Geiste und dem Gemüthe erfasst und wuchsen in höher begabten Seelen aneifernd und vorbildlich zu eigenen selbständigen Schöpfungen empor. Zeuge dessen ist gerade aus diesen Zeiten eine Anzahl von Gebeten, die uns zum Theil noch in unserem Gebetbuche, zum Theil im Talmud erhalten sind, und die an Höhe des Gedankens, an Weite des Blickes, an Tiefe der Empfindung, an Kraft und Schönheit des Ausdruckes ihren Vorbildern nahe kommen, Neues und Eigenartiges ihnen hinzufügen. Zeuge dessen ist ferner das ganze weite Gebiet der Haggada, aus dem wir ersehen, mit welcher geistigen Freiheit die ganze heilige Schrift durchforscht, ausgedeutet und erweitert worden ist, wie dazu noch ein die Höhen, wie die Tiefen des Lebens umfassender Trieb nach Erkenntniss, eine feinsinnige Beobachtung des Einzelnen, eine eindringende Welt- und Menschenkenntniss sich gesellte und eine Fülle von Weisheit erzeugte, deren Lehren an Reife des Denkens, an Ernst und Klarheit des Urtheils, an Milde und Zartheit der Empfindung, vor Allem aber an Schlichtheit und Geradheit, an überzeugender Kraft und Wahrheit den Vergleich mit denen des N. T. nicht zu scheuen haben.

Aber auch der grosse Kreis der Halacha, der gesetzlichen Ordnungen, des Talmud, woran Harnack wohl bei

seinen Worten von Schutt und Trümmern, die über die reine Quelle des Heiligen sich gelagert hätten, denkt, war nur eine consequente Fortentwickelung und Ausführung dessen, was in der Thora, wie in den Propheten ausgesprochen und begründet worden war. Allgemeine Lehren werden dort wenige gegeben, vielmehr Vorschriften für bestimmte Verhältnisse, Ordnungen und Einrichtungen, in denen das religiöse Leben sich entwickeln, und durch die es geschützt und erhalten werden soll. Sabbath-, Speise- und Reinheitsgesetze waren nicht eine Erfindung der Pharisäer, sondern von vornherein die Gefässe, in denen das Heilige aufbewahrt wurde. Der Sabbath und viele der köstlichsten Güter Israels, sein Familiensinn, seine Keuschheit, innere Gesundheit, geistige Kraft, Hoffnung, Strebsamkeit, seine Religiosität und unerschüttliche Standhaftigkeit sind durch jene Einrichtungen erhalten und gestärkt worden. Wenn diese gesetzlichen Ordnungen vielfach weiter entwickelt und ausgeführt worden sind, als das nächste praktische oder religiöse Interesse es gebot, so folgte man dabei einer in allen gelehrten Schulen und in allen Disciplinen sich geltend machenden Neigung, einem jeden behandelten Gegenstande in seine weitesten Consequenzen nachzugehen, jeden, auch nur entfernt möglichen Fall in Betracht zu ziehen. Die christliche Dogmatik hat in der Lehre von der göttlichen und der menschlichen Natur Christi, und insbesondere derjenigen vom Abendmahl, Consequenzen noch ganz anderer Art entwickelt, nicht etwa nur in einzelnen Ausartungen der Scholastik, sondern bei hervorragenden Kirchenlehrern und Reformatoren[1]).

Auf den Einwurf jüdischer Gelehrter, dass Jesus nichts Neues gebracht habe, antwortet Harnack (S. 30 f.) mit Wellhausen: „Gewiss, das, was Jesus verkündigt, was Johannes vor ihm in seiner Busspredigt ausgesprochen hat, das war auch bei den Propheten, das war sogar in der jüdischen Ueberlieferung seiner Zeit zu finden. Selbst die Pharisäer hatten es, aber sie hatten leider noch sehr viel anderes daneben. Es war bei ihnen beschwert, getrübt, verzerrt, unwirksam gemacht und um seinen Ernst gebracht durch tausend Dinge, die sie auch für Religion hielten und so wichtig nahmen, wie die Barmherzigkeit und das Ge-

[1]) s. Strauss, die christl. Glaubenslehre II, S. 90 ff. 253 ff. 569 ff.

richt. Alles stand bei ihnen auf einer Fläche, alles war in ein Gewebe verwoben, das Gute und Heilige nur ein Einschlag in einen breiten irdischen Zettel. Nun fragen Sie noch einmal: Was war denn das Neue?" Wir fragen etwas viel Wichtigeres: Wo blieb denn nun aber die reinigende Wirkung der Erscheinung Jesu, wo der Ernst und die Kraft seiner Verkündigung, die Harnack als das Neue an ihm preist, wenn bald nach seinem Tode tiefgehende Meinungsverschiedenheiten über seine Person und den Inhalt des Glaubens an ihn sich entwickelten, wenn fast die ganze Kirchengeschichte durchzogen ist von dem heftigen Wiederstreit zahlreicher, weit ausgesponnener, dogmatischer Lehren, wenn dieser Wiederstreit die blutigsten Kämpfe entfesselt, Barmherzigkeit und Gericht als sündhafte Schwächen verachtet, den qualvollen Martertod unendlich vieler frommer, edler Christen durch ihre eigenen Glaubensgenossen veranlasst hat und auch jetzt noch seine Opfer fordert? Dieser Entwickelung liegt allerdings etwas dem Judenthum vollkommen Fremdes zu Grunde: Der alles Uebrige beherrschende Glaube an die Gottheit Jesu, an die Erlösung durch seine Gnade und die Bedeutung der Gnadenmittel[1]).

Harnack streicht mit der modernen liberalen protestantischen Theologie diesen Glauben trotz einer nahezu achtzehnhundertjährigen Geltung aus seinem „Wesen des Christenthums." Ihm hat er sich in die Bewunderung der menschlichen Erscheinung und der Lehre Jesu verwandelt. Aber auch diese lässt ihn Menschen und Dinge vielfach in getrübtem Lichte erscheinen und führt ihn in seinem Urtheil über die übrigen geistigen Potenzen jener Zeit und insbesondere die, die Jesus den beanspruchten Glauben versagen mussten, irre. Die Pharisäer und Schriftgelehrten kann er nicht anders, als beschränkt, kleinlich, engherzig und verknöchert sich vorstellen.

Aus den Erzählungen der Evangelien bricht die Gluth des Hasses gegen diese Gegner Jesu heiss und leidenschaftlich hervor. Aber die Bezeichnungen Schlangen- und Otternbrut, Heuchler u. s. f. (Ev. Matth. 3, 7. 15, 7. 23, 33) sind immerhin noch milde und sanft gegenüber den Schmähungen und Schimpfworten, mit denen sich Luther und seine katholischen Gegner, sowie die von ihm bekämpften „Schwarm-

[1]) Vgl. Harnack, S. 115. 121. 131. 145. 161. 183 f.

geister" bedachten. Welcher Historiker würde sich ein Urtheil über die eine Seite aus den Schmähungen der andern bilden? Auch die gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten gerichteten Strafreden (Matth. c. 23. Marc 12, 38 ff. Lucas 11, 37 ff. 20, 45 ff.) enthalten im Wesentlichen nichts Anderes, als was in alter und neuer Zeit gegen die Diener der Religion jeder Art, als gegen die „Pfaffen" gesagt worden ist, im Einzelnen mit Recht, im Ganzen zumeist aus parteiischer Gegnerschaft heraus und mit grossem Unrecht.

Es ist doch bezeichnend, dass der einzige Pharisäer und Schriftgelehrte, der im N. T. mit seinem Namen und als eine geschichtliche Persönlichkeit uns entgegentritt, Gamaliel (Apostelgeschichte 5, 34 ff.) als ein Mann von weisem Verständniss, ruhig prüfendem Urtheil und milder Denkungsart erscheint. Sein Vater Hillel, der um die Zeit von Chr. Geb. lebte, wird im Talmud (b. Sabbat 31a. Ber. 60. 63. Sukka 53. Tosifta Sota 13. Pirke Abot 1, 12—14. 2, 5—8) als das Vorbild eines Schriftgelehrten dargestellt. Die über ihn erhaltenen Ueberlieferungen lassen ihn mit seiner reifen Weisheit, seiner überlegenen Ruhe, seiner Menschenfreundlichkeit, Sanftmuth und Bescheidenheit, der Heiterkeit seines Gemüthes und der Kraft seines Gottvertrauens als einen der herrlichsten, liebenswerthesten Menschen erscheinen, von denen die Geschichte berichtet. Ihm ähnlich wirkten mit und nach ihm viele andere, und es war die Kraft der Persönlichkeit dieser Schriftgelehrten, der Eindruck ihres Lebens, was ihren Lehren und Förderungen Licht, Wärme und Anziehungskraft verlieh, was ihnen die Herzen ihres Volkes gewann und erhielt.

Ihre zahlreichen Gebote und religiösen Vorschriften hatten zum Ziele die Heiligung des ganzen Daseins. Und schon die eifrige Beschäftigung mit der darüber vorhandenen Lehre und deren geistige Durchdringung, die sie auch dem Volke in seiner breiten Masse zugänglich zu machen suchten, war geeignet, das religiöse Thun vor Verknöcherung und äusserer Werkheiligkeit zu schützen. An solchen und anderen Ausartungen, an Bildungsstolz und geistlichem Hochmuth fehlte es natürlich nicht. Der Talmud selbst (Sota 22 b) hat stark sarkastische Schilderungen und scharfe Worte darüber. Aber sie waren doch verschwindend gegenüber dem heiligen Ernst, von dem die ganze Geistesrichtung getragen war.

Und dass die Schriftgelehrten die innere Gesinnung, die Liebe zu Gott und die Güte gegen die Menschen als das Wichtigste und Nothwendigste verkündeten, dafür haben wir wieder ein Zeugniss in N. T. selbst. Das Lukasevangelium (10, 25—28) erzählt: „Ein Schriftgelehrter stand auf, versuchte ihn und sprach: Meister, was muss ich thun, dass ich das ewige Leben erwerbe? Er aber sprach zu ihm: Wie steht im Gesetz geschrieben? Wie liesest Du? Er antwortete und sprach: Du sollst Gott, deinen Herrn, lieben von ganzen Herzen, von ganzer Seele, mit allen Kräften und mit ganzem Gemüthe, und deinen Nächsten als dich selbst". Er aber sprach zu ihm: „Du hast recht geantwortet; thue das, so wirst du leben." Die hier angeführten Worte stehen an verschiedenen Orten der Schrift (V. B. M. 6, 5 und III. M. 19, 18). Sie werden von dem Schriftgelehrten auf die Frage Jesu: „was steht im Gesetz geschrieben?" mit einander verbunden, weil sie eben in deren Schulen als das höchste Gebot gelehrt wurden, dessen Befolgung das ewige Leben erwirbt. Dieser Antwort stimmt Jesus sodann zu.

Es ist sehr belehrend, dass Matthäus (22, 34—40) und Marcus (12, 28—34) die hier vom Schriftgelehrten gegebene Antwort Jesus in den Mund legen und es so darstellen, als ob dieser damit etwas Neues, bisher nicht bekanntes, oder beachtetes, verkündigt hätte. Diese Fassung entspricht einer später entstandenen, aus der von Paulus angeregten und vom Judenthum immer mehr sich entfremdenden Richtung hervorgegangenen Vorstellung, dass den Schriftgelehrten bei ihren vielen Gesetzen jeder Unterschied, jede Klarheit, jede höhere Erkenntniss abgegangen und dass Jesus erst es gewesen sei, der aus deren erdrückenden Masse die höchsten und wichtigsten, die der Liebe zu Gott und zu den Menschen herausgehoben habe. Diese Vorstellung tritt in schärfster Weise hier beim Matthäusevangelium hervor mit der besondern Zuspitzung, dass der Schriftgelehrte mit seiner Frage Jesus habe „versuchen" und ihm heimtückischer Weise habe eine Falle legen wollen. Diese Unterstellung fehlt bei Marcus. Er lässt den Schriftgelehrten in ehrlicher Gesinnung seine Frage an Jesus richten und dessen Antwort sodann freudig zustimmen. Bei Lucas endlich „versucht" zwar der Schriftgelehrte auch Jesus mit seiner Frage, aber nur, um dessen Stellung zu der in den Schulen der

Schriftgelehrten damals vielfach behandelten und verschiedenfach beantworteten Frage zu erkunden.

Dieses eine Beispiel mit seinen bedeutsamen Differenzen in den drei Berichten zeigt zugleich nicht nur, wie wenig diese als zuverlässige geschichtliche Zeugnisse gelten können, sondern auch, wie verschieden die Gesinnungen in den einzelnen christlichen Kreisen der ersten Generationen gegenüber den Juden, wie insbesondere den Schriftgelehrten, war. In den früheren finden wir noch trotz des Auseinandergehens in einzelnen religiösen Anschauungen ein gewisses gegenseitiges Verständniss und den Ton ruhiger und friedlicher Auseinandersetzung. Das hört allmälig auf, und an dessen Stelle treten geringschätzige Meinungen, und feindselige Unterstellungen. Diese Anschauung ist immer mehr siegreich geworden und beherrscht auch jetzt noch vielfach selbst die gelehrte Wissenschaft.

Der Bericht des Lucas kommt zweifellos den ursprünglichen Verhältnissen am nächsten, und er erhält seine Bestätigung durch mehrfache, von einander unabhängige Ueberlieferungen des Talmud. Die Frage nach dem wichtigsten Gebote, in das alle übrigen sich zusammenfassen lassen, nach dem Hauptprincip der jüdischen Lehre, wie wir sagen würden, beschäftigte zur Zeit Jesu und noch lange hin die Schriftgelehrten. Hillel bezeichnete als solches das Wort, „was dir unlieb ist, das thue auch deinem Nächsten nicht“ (T. b. Sabbat 31a). Das ist die negative Fassung des biblischen Gebotes „du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst.“ Später bezeichnete Rabbi Akiba dieses biblische Gebot selbst als den grossen, umfassenden Grundsatz der Thora (Siphra z. St.). Andere weisen dafür hin auf den Satz „das ist das Buch von den Geschlechtern der Menschen“ (1. B. M. 5, 1), oder das Gebot „heilig sollt ihr sein, denn ich der Ewige, euer Gott, bin heilig“ (3. B. M. 19, 2), oder den salomonischen Spruch „auf allen deinen Wegen sollst du ihn erkennen, und er wird deine Pfade gerade machen“ (Spr. 3, 6. Talm. b. Ber. 63a). Am bekanntesten geworden ist ein Ausspruch des Rabbi Simlai, der in einer gewissermassen geschichtlichen Entwickelung die einzelnen von der Thora gegebenen Gebote durch die Psalmen und die Propheten in eine immer kleiner werdende Zahl von Grundlehren zusammengefasst sieht. Er sagt: sechshundertunddreizehn Vorschriften enthält die Thora, dreihundertfünfundsechzig Ver-

bote, entsprechend den Tagen des Sonnenjahres“ (das will sagen, ein jeder Tag bringt uns neue Versuchungen) „und zweihundertundvierzig Gebote, entsprechend der Zahl der Glieder der Menschen“ (d. h. mit unserm Leibe und allen seinen Organen haben wir Gott zu dienen). „Diese hat sodann David (im Psalm 15) in elf Grundsätze zusammengefasst, Jesaias (33, 15) in sechs, Micha (6, 8) in drei: „Recht thun, Liebe üben und in Bescheidenheit wandeln mit Gott,“ Jesaia (56, 2) wieder auf zwei „das Recht beobachten und Wohlthaten üben,“ Amos (5, 4) auf einen: „so hat der Herr gesprochen zum Hause Israel, suchet mich und ihr werdet leben,“ oder, wie Andere statt dessen angeben, Habakuk mit dem Worte (2, 4) „Der Gerechte lebt in seiner Treue“ (Talm. Makkoth 23b und 24a[1]).

So hat die gedankliche Erfassung, die Erkenntniss des Wesens der Religion immerdar unsere hervorragenden Lehrer beschäftigt und durchzieht die religiösen Schriften des Judenthums, die gelehrten gesetzlichen und religionsphilosophischen, wie die an das Volk gerichteten erbaulichen, von Anbeginn bis heute. (Forts. folgt).

Einiges über die תקנות שו"ם.

Von Dr. **F. Rosenthal.**

Mit תקנות שום bezeichnet man die bekannten Verordnungen der drei Gemeinden Speyer, Worms und Mainz, welche vermöge ihrer geographischen Lage und ihres regelmässigen Verkehrs während des ganzen Mittelalters in stetem innigen Zusammenhang mit einander waren. Diese drei ehrwürdigen Gemeinden bildeten auch seit alter Zeit den Sitz ausgezeichneter jüdischer Gelehrten und berühmter Schulen. Unter diesen drei Gemeinden hatte aber **Mainz** als der Wohnsitz der „Leuchte des Exils“ R. Gersom, (st. 1040), von dem die Erneuerung des Talmudstudiums für Deutschland ausgegangen ist, und der zahlreichen Gelehrten, die auf ihn folgten, den Anspruch auf einen gewissen Vorrang. Die grosse Synode vom Jahre 1220, auf welche diese Verordnungen zumeist zurückführen, hat auch zu **Mainz** stattgefunden. Dass in der Abbreviatur שום Speyer die erste

[1]) Vgl. Bacher, die Agada der palaestinens. Amoräer I, 557 ff. und Lazarus, die Ethik, des Judenthums I, § 104.

Stelle einnimmt, verdankt es nur der zufälligen Wahl eines aus dem Talmud bekannten Wortes für eine kurze, zusammenfassende Benennung der drei mit einander verbundenen Gemeinden und nicht etwa irgend einer bevorzugten Stellung im Verbande der drei Gemeinden. Diese hielten als gleichberechtigte und gleichbedeutende treu zu einander, und wird Mainz als die ältere Berühmtheit in der Regel zuerst genannt, so oft sie mit Namen zusammen angeführt werden. Vergl. Resp. des R. Mose Minz Nr. 10 u. a. Für einen Vortritt von Mainz sprach auch die Priorität in dem Erlass von zahlreichen Verordnungen für die drei Gemeinden durch R. Gersom Meor ha-Gola. Es geschieht das in der Regel, aber nicht immer, denn häufig wird auch Speyer zuerst genannt. Nur Worms wird entsprechend seiner geographischen Lage zwischen den beiden Gemeinden Mainz und Speyer stets in der Mitte derselben erwähnt. Doch hat Speyer thatsächlich für den Erlass von Verordnungen und Synodalbeschlüssen zuweilen auch die Führung übernommen. Das erkennen wir aus einer neuen Version der bekannten Tekanot, die ich dem handschriftlichen צדה לדרך entnehme, und die hiermit zum ersten Male veröffentlicht wird.

Ich verdanke dieselbe der Güte meines hochverehrten Freundes, Herrn Dr. Michael Friedländer, Director des Jews College zu London, der mir die Abschrift selbst besorgte. Das Ms. des צדה לדרך gehörte dem seeligen S. H. Halberstam und ist jetzt im Besitz dieses College zu London. Ueber das Werk hat der seelige Halberstam in seinem קהלת שלמה p. 5 ff genaue Auskunft gegeben. Danach besteht es aus zwei Theilen und ist von dem gedruckten צדה לדרך des Menachem b. Serach völlig verschieden. Es enthält eine Sammlung alter liturgisch-poetischer und halachischer Stücke, Lieder, Gebete, Gebetordnungen und vieler Tekanot. Papier und Schriftzeichen weisen auf Deutschland und auf ein Alter von wenigstens über 450 Jahren (נכתב לפני שנת ר') hin. Der Schreiber nennt sich Jechiel, und der Name des Verfassers scheint Joseph zu sein. Die תקנות הקהלות, die hier veröffentlicht werden, befinden sich im 2. Theile auf Blatt 250a.

Diese תקנות הקהלות stimmen in Vielem mit den תקנות überein, welche am Ende der Responsen des R. Meir b. Baruch aus Rothenburg ed. Prag 112a und in den Responsen des R. Mose Münz Nr. 102 veröffentlicht sind; in Vielem weichen sie aber auch ab von ihnen. Es fehlen im צדה לדרך mehrere תקנות,

die nur bei MHRM. r. u. m.[1]) zu finden sind, während eine Anzahl neuer תקנות im צדה לדרך sich findet, die in den beiden MHRM. fehlen. Diese Letzteren hat Güdemann auf Grund der Mittheilungen Halberstam's bereits hervorgehoben und behandelt[2]). Wir heben aber noch Einiges hervor, was uns für die Beurtheilung dieser תקנות von Bedeutung zu sein scheint.

Wir bemerken:

1. Die Verschiedenheit in der Einleitung der Tekanot. Bei MHRMr. und MHRMm. werden dieselben eingeleitet mit den Worten: צץ המטה ופרח הזדון והחמס קם למטה הרשע ואין נושע וכבר אין עין השע וקול ישועת מיללת בת עמנו באתה צדה לדרך im באזנינו ונתקשרנו וכו", während der Anfang lautet: נחנו נזרנו בתפיסת חפץ וכו". Der Hinweis der ersten Version auf die Noth der Zeit und den Hilferuf des leidenden Volkes erscheint uns zur Begründung für den Zusammentritt der ersten grossen Synode zu Mainz als natürlich und ächt und spricht daher auch für die Originalität und Priorität der Version der Tekanot bei MHRMr. und m. gegen die im צדה לדרך.

2. Einzelne kleine Veränderungen in solchen Tekanot, die in beiden Versionen enthalten sind, zeugen im צדה לדרך von einer Erweiterung der ursprünglichen Tekanot, welche für den Kreis der drei Gemeinden Mainz, Worms, Speyer bestimmt waren, auch auf andere Gemeinden und eine Berücksichtigung dieses weiteren Geltungsbereichs der Tekanot. So heisst es bei dem Verbot der gewaltsamen Scheidung der Ehefrau bei MHRMr. und m.: ולא יהא אדם רשאי לזרוק גט לאשתו כ"א ברשות שלשה קהלות ואם יעשה הבעל והסופר והעדים יהיו בנידוי כאשר תקן ר"נ מא"ה. Dagegen im צדה לדרך: וגם לא יהא אדם רשאי להשליך גט לאשתו בלא רשות הג' קהלות ובשאר מקומות בלא רשות קהלו ואם עשה יהיו הבעל והסופר והעדים בחרם. Während also bei MHRMr. und m. die Verordnung nur für die drei Gemeinden gilt, und zwar entsprechend der alten Tekana des R. Gersom, wie ausdrücklich bemerkt wird, wird die Tekana im צדה לדרך auch auf andere Gemeinden erweitert, aber mit dem Unterschiede, dass für die drei Gemeinden, der ursprünglichen Tekana des R. Gersom ent-

[1]) Ich bezeichne fortan R. Meir b. Baruch aus Rothenburg MHRMr., dagegen R. Mose Münz MHRMm.

[2]) Güdemann, Gesch. des Erziehungswesens etc. in Frankreich und Deutschland, Wien 1880, p. 259 ff.

sprechend, die Zustimmung sämmtlicher drei Gemeinden erforderlich ist, während für die anderen Gemeinden die Zustimmung der eigenen Gemeinde (רשות קהלו) genügt. Dieser Neuerung angemessen, fehlt auch im צדה לדרך der Zusatz כאשר תקן ר"ג מה"ג.. Ferner heisst die Tekana betreffend die Schechita bei MHRMr. und m.: ולא ישחוט ולא יבדוק שום אדם אם לא ינסהו הרב ובני הכפרים ילכו לחזור לפני הרב. Dagegen im צדה לדרך: ולא ישחוט ולא יבדוק שום אדם אם לא ילך לפני רב או בקי ללמדו ובני הכפרים ילכו לחזור לפני הבקי. Die beiden MHRM fordern die Approbation des Schochet nur von dem Rabbiner. Der Sachkundige (בקי) wird nicht genannt, weil jene Tekanot nur die drei Gemeinden, womit immer Mainz, Worms und Speyer gemeint sind, und die naheliegenden Dörfer im Auge haben. In diesen Gemeinden war man nicht darauf angewiesen sich mit der Licenz und Approbation eines bloss Sachverständigen (בקי) zu begnügen, weil es daselbst immer einen Rabbiner (רב) gab. Dagegen begnügt sich die Tekana im צדה לדרך auch mit der Approbation eines Sachverständigen (לפני רב או לפני בקי), weil sie damit auch die anderen Gemeinden berücksichtigt, die keinen Rabbiner (רב) haben. Im Uebrigen heisst es auch im צדה לדרך ausdrücklich, im Anschluss an die Tekana betreffend die Chaliza: כך קבלו כל הקהלות, was bei MHRMr. und m. fehlt. Dem entspricht auch die Ueberschrift im צדה לדרך: תקנות הקהלות מאשכנז, während diese Ueberschrift bei beiden MHRM. fehlt, und dafür die Worte תקנות רג' מאור הגולה als Ueberschrift haben[1]). Diese sind nur für die drei Gemeinden und ihre Appendices bestimmt, jene denken an die deutschen Gemeinden.

3. Bemerkenswert ist ferner eine Verschiedenheit in der Angabe des Ortes für die Versammlung der Synode. Die Verschiedenheit besteht zunächst allerdings nur darin,

---

[1]) Bei MHRMr. fehlen zur Stelle auch diese Worte und somit jegliche Ueberschrift. Das liegt aber nur daran, dass die Tekanot bei MHRMr. nicht an der richtigen Stelle und nur als Nachtrag gedruckt sind, während Resp. Nr. 1019 (תתרי"ט) nur die drei Worte enthält תקנות רבינו גרשם. Die nachgetragenen Tekanot gehören also dorthin. Wohl ist diese Ueberschrift für den ersten Theil nicht richtig, da die Mainzer Synode sich doch nicht eigentlich mit den Tekanot des R. Gersom beschäftigte und am Schlusse sogar ausschliessend auf sie hinweist: לבד תקנות המאור הגדול ר"ג מאור הגולה ב"ר יהודה שהן הרבה מאד; aber diese Ueberschrift ist gewählt mit Rücksicht auf die ganze folgende Sammlung der Tekanot, die in den weiteren Stücken viele alte Tekanot des R. Gersom enthalten.

dass im צדה לדרך gar kein Ort angegeben wird, während bei beiden MHRM. Mainz genannt wird (am Schlusse כל צדה לדרך אלו תקנות תקנו וכו' פה במענץ). Aber Vieles weist im darauf hin, dass die dort enthaltene Sammlung der Tekanot nicht von Mainz, sondern von Speyer ausgegangen ist. Dafür spricht zunächst, dass im צדה לדרך für einen Theil der Tekanot, nämlich für die betreffend die Chaliza, besonders hervorgehoben wird, dass diese von R. David aus Münzenberg ausgegangen sind, was bei den beiden MHRM. nicht der Fall ist. R. David b. Kalonymos wird im צדה לדרך auch unser Lehrer (מורנו) genannt. Das spricht für Speyer, da R. Kalonymos in Speyer geboren und dort auch den grössten Theil seines Lebens gelebt hat. (s. darüber noch weiter). Daher auch die besondere Hervorhebung des landsmännischen berühmten Gelehrten und Lehrers. Diese Vermuthung wird aber noch dadurch gestützt, dass bei der Bestimmung der Gerichtsstätte für den Verläumder (מלשין) also bei derselben Tekana, die Reihenfolge der angeführten drei Gemeinden verschieden ist. Bei den beiden MHRM. heisst es: ויקבל דין מג' קהלות מענץ ווירמשא שפירא, während es im צדה לדרך heisst: ויעשה דין לחברו בג' קהלות בשפירה ווירמס מינצא. Ist die erststellige Nennung von Mainz für die zu Mainz gefassten Beschlüsse der Synode selbstverständlich, so spricht die Aenderung dieser Reihenfolge zu Gunsten von Speyer, das im צדה לדרך zuerst genannt wird, dafür, dass der Text dieser Sammlung nicht aus Mainz, sondern aus Speyer stammt.

4. Zu bemerken ist ferner die Zeitangabe für die Tekanot. Bei beiden MHRM ist das Jahr 980 (תתקף) = 1220 für die Zeit der Versammlung zu Mainz angegeben. Im צדה לדרך fehlt jede Zeitangabe. Wir finden aber für das hier Fehlende und Ausgefallene eine Ergänzung und einen zufälligen Ersatz in den Responsen des MHRMm. N. 10, wo eine in den Tekanot des צדה לדרך an unserer Stelle, wie hier ausdrücklich bemerkt wird, mit Absicht offen gelassene Lücke ihre Ergänzung findet.

In den hier citirten Tekanot der deutschen Gemeinden des צדה לדרך heisst es nämlich: תקנה עיד יבמה כבר היא כתובה. מעבר לב' דפין בדף רמ"ט. כך קבלו כל הקהלות על פי החרם על פי מורנו הרב דוד מאינצבורק שנת נ"ד. Nach einer gütigen Mittheilung des Herrn Dr. Michael Friedländer enthält aber die Handschrift auf Blatt 249 nur die Tekana welche bei MHRMm.

Nr. 10 unter der Ueberschrift תקנת קהלות שו"ם שנתחדשה שנת קמ"א לפרט mitgetheilt wird. Diese ist wesentlich nur eine spätere Erneuerung der bei MHRMm. unmittelbar vorher angeführten Tekanot der drei Gemeinden שו"ם. Der Hinweis im צדה לדרך auf eine bereits vorher in Betreff der Tekana mitgetheilte תקנה kann sich aber nicht auf die Erneuerung derselben im Jahre קמ"א zu Mainz, sondern nur auf die bei MHRMm. unmittelbar vorher gebrachte aus dem Jahre תתקפ"ג = 1223 beziehen. Das beweist der gleiche Schlusssatz bei MHRMm. daselbst und im צדה לדרך hier. Der Schlusssatz bei MHRMm. lautet: כך קבלו כל הקהלות ע"פ החרם שנתנו בכל הקהלות und ebenso heisst es im צדה לדרך: כך קבלו כל ע"פ מורנו ר' דוד הקהלות וכו' ע"פ מה"ר דוד מאיינצבורג. Diese תקנה selbst ist in ihrem Wortlaut auch in den Verordnungen der Versammlung zu Mainz aus dem Jahre תתק"ף = 1220 bei MHRMr. und m. zu finden. Nur fehlt bei diesen der Schlusssatz כך קבלו וכו'. Wir haben also diese Tekana in die Verordnungen des צדה לדרך einzuschieben zur Ausfüllung der Lücke, welche hier mit dem Hinweis auf die vorherige Erwähnung gelassen wurde. Dass diese auf dem bezeichneten Blatte sich nicht findet, ist nur auf ein Versehen oder eine Verwechslung des Schreibers zurückzuführen.

5. Nun haben wir aber auf zwei neue Daten zu achten, denen wir für dieselbe Verordnung in Betreff der Jebama begegnen. Das eine Datum ist bei MHRMm., das uns für den Erlass dieser Verordnung die Jahreszahl תתקפ"ג = 1223 angiebt, und das andere ist die Jahreszahl נ"ז — damit ist תתקנ"ז = 1196 gemeint, — um welche Zeit diese Verordnung vorher durch R. David aus Münzenberg ergangen sein soll.

Die Jahreszahl תתקפ"ג = 1223 bei MHRMm. bezieht sich nicht bloss auf die dort angeführte Tekana betreffend die Jebama, sondern auf eine Synode, von welcher mehrere Verordnungen ausgegangen sind, und unter anderen auch die betreffend die Jebama. Das ist aus den einleitenden Worten klar ersichtlich. Es heisst nämlich: בתמוז בתתקפ"ג לפ' נועדו רבותינו ז"ל תקנת[ם] וגם ציוו[ינו] לשמור תקנתינו שהיבם וכו'. Das Wort וגם beweist, dass es sich hier um eine Verordnung handelt, welche nur einen Theil der Verordnungen bildet, welche in jener Synode beschlossen wurden. Das Ganze ist ein wörtlicher Auszug aus einer Verordnung, welche mit anderen Verordnungen von jener Synode ausgegangen ist. An der

Authentie ist nicht zu zweifeln, da sie von R. Meir aus Rothenburg, dem Verfasser jenes Responsums, bei MHRMm. bezeugt und besonders betont wird, wie er selbst oder sein Referent am Schlusse des Referats ausdrücklich hinzufügt: כתב זה לא נשתנה כל עיקר מכתבם ומלשונם של רבותינו עמודי עולם. Die dann später folgenden Worte ואין לפקפק על דבריהם sind unzweifelhaft die eigenen Worte des unterzeichneten R. Meir aus Rothenburg, und zwar aus der Zeit, wo er sich in Haft befand, wie dies aus seinen Worten zu ersehen ist: העני הגשכח מכל טוב ואסכופא הגדרסת הנקרא בשכבר מאיר בר ברוך זלה"ה. An der Richtigkeit einer von einer solchen Autorität und mit so entschiedener Bestimmtheit gemachten Angabe kann kaum gezweifelt werden. Die Jahreszahl תתקפ"ג für eine stattgefundene Synode wird aber auch noch durch R. Salomo Luria, dessen historischen Angaben man ein grösseres Mass von Vertrauen entgegenbringen darf, gestützt; vgl. ים של שלמה יבמות פ"ד סימן י"ח, wo dieses Responsum des R. Meir aus Rothenburg wörtlich citirt wird, und wo R. Salomo Luria noch hinzufügt: תוכן תקנות של שו"ם מצאתי בס' ישן. An dem Datum dieser Synode, d. i. Tammus תתקפ"ג = 1223, müssen wir also festhalten. Diese Synode halte ich aber nicht für identisch mit der Synode zu Mainz, welche nach MHRMr. und m. im Jahre תתק"כ = 1220 stattgefunden hat. Dafür ist mehr als die Verschiedenheit des Datums die Verschiedenheit des Ortes massgebend. Diejenige Synode, für welche bei MHRMr u. m. das Jahr 1220 angegeben ist, hat zu Mainz stattgefunden, wie es am Schlusse ausdrücklich angegeben ist פה במענצא. Dagegen spricht das Responsum des R. Meir aus Rothenburg bei MHRMm. Nr. 10, dafür, dass die Synode des Jahres 1223 zu Speyer stattgefunden hat. Die Ueberschrift lautet מקצת תקנות קהלות שו"ם. Dem entsprechend werden uns auch über dieselbe Tekana, welche die Jebama betrifft, drei Referate gegeben. Das erste ist unterschrieben קהילת מ ע נ ץ, das zweite ist unterschrieben קהל ווירמשא, das dritte ist ohne Unterschrift, ist aber unbedingt aus Speyer, da Speyer noch die einzige von den drei Gemeinden שו"ם ist, von welcher ein Referat zu erwarten ist, nach dem die aus Mainz und Worms vorgeführt waren. Für Speyer spricht aber auch noch, dass in diesem Referat die Tekana über die Jebama auf die diesbezügliche ältere Verordnung des R. David aus Münzenberg hingewiesen, und dieser mit dem Titel „unser Lehrer" (מורנו) bezeichnet wird.

in den Synoden zu Mainz 1220 und zu Speyer 1223 dieselbe in gleicher Weise wörtlich unter die Verordnungen aufgenommen hat. Charakteristisch für den Localpatriotismus jener Zeit ist, dass man bei der Einregistrirung der Tekana in Betreff der Jebama in die Beschlüsse zu Mainz 1220 des Autors eben so wenig wie bei den anderen erneuten Beschlüssen aus früherer Zeit Erwähnung that, während in den Verordnungen der Synode zu Speyer der berühmte R. David als „unser Lehrer" und als Autor besonders hervorgehoben ward. Selbstverständlich ist die Anwesenheit des R. David aus Münzenberg bei der Synode zu Speyer, in deren Beschlüssen er bereits als ältere Autorität citirt wird, ausgeschlossen und seine Unterschrift im צדה לדרך als apokryph anzusehen. Ich halte die Unterschriften unter den Beschlüssen im צדה לדרך überhaupt für unrichtig und nur für eine irrthümliche Uebertragung der Unterschriften der früheren Synode zu Mainz. Siehe darüber in den Noten zum Texte der Tekanot. Ich halte aber auch die Unterschrift des David ben Kalonymos unter den Beschlüssen zu Mainz bei MHRMr und m. für unrichtig oder für eine fälschliche Umstellung der Namen und eine Verwechslung von David ben Kalonymos mit Kalonymos ben David, dem Sohne des R. David aus Münzenberg[1]). Dieser hatte nämlich einen Sohn Kalonymos, welcher in den Resp. des R. Meir aus Rothenburg, ed. Prag Nr. 7, genannt wird. Möglich auch, dass es noch einen zweiten David ben Kalonymos gab. S. darüber auch die Noten zum Texte. Es ist auch kaum anzunehmen, dass David aus Münzenberg im Jahre 1220 noch am Leben war. Vgl. auch darüber in den Noten. S. 257.

Als Facit unserer Abhandlung haben wir nun festzuhalten :

1. dass im Jahre 1196 eine oder mehrere Verord-

---

[1]) קלונימוס בן הריר דוד מוריבורק. Für מוריבורק ist מונציבורק zu lesen. So findet sich der Ortsname in den Resp. ed. Lemberg 414. Dagegen ist der Name der Person dort דוד בן קלונימוס geschrieben. Das halte ich für eine Verschlimmbesserung. Es handelt sich nämlich dort um eine Anfrage, welche an R. Simcha aus Speier gerichtet wurde. Es ist aber unwahrscheinlich, dass der ältere R. David, der sonst neben R. Simcha an erster Stelle genannt wird, und dessen Entscheidung in einem Streite des R. Simcha mit Eliëser ben Joël ha-Lewi angerufen wurde (vergl. Resp. Meir aus Rothenburg 753), eine Anfrage an den jüngeren R. Simcha gerichtet habe. Vergl. Gross, Revue des étud. juiv., VI, p. 183, Note 4.

wanderung gezwungen und in Noth und Elend getrieben wurde[1]). Mit Hilfe des Herzogs Otto und des Königs wurden sie später wieder in ihre Rechte eingesetzt. Unter den Vertriebenen befand sich auch R. David ben Kalonymus, der aber seinen dauernden Wohnsitz alsdann in Münzenberg nahm und nicht mit den Anderen wieder in seine Vaterstadt zurückkehrte. Fortan wurde er auch in der Regel nach seinen neuen Wohnsitz Münzenberg[2]) genannt. Es wurden aber noch ausserdem an vielen Orten viele Juden von den durch die Kreuzfahrer aufgeregten Massen getödtet und dadurch die Zahl der Wittwen erhöht. Unter diesen Umständen war die Lage der jungen kinderlosen Wittwen besonders traurig, weil die allgemeine Verarmung den Schwager zur Ausbeutung der hilflosen verwittweten Schwägerin verführte, wenn sie der Chaliza bedurfte. Diese Noth der Zeit war für R. David ben Kalonymus die Veranlassung, mit seiner Verordnung zu Gunsten der unglücklichen, kinderlosen Wittwen einzutreten. Damit findet die Zeitangabe des Jahres תתקנ"ו = 1196 im צדה לדרך in den Zeitverhältnissen ihre volle Begründung und auch dafür, dass diese Verordnung gerade von R. David b. Kalonymus aus Speyer ausgegangen ist. Vielleicht sind auch noch manche andere der Zeit entsprechende Verordnungen von ihm oder einer Vereinigung von Gelehrten mit ihm gleichzeitig ergangen. Darauf scheint auch der Schluss der Verordnungen bei MHRMr und m. hinzuweisen, welcher lautet: וחדשנו עתה בתתקף לפרס מה שתקנו קדמונים מקדם לפני כמה שנים. Die Angabe לפני כמה שנים deutet an, dass diese Verordnungen wohl vor einer längeren Reihe von Jahren ergangen waren, aber doch nicht in einer längst vergangenen Zeit. Damit würde also das Jahr 1196, also 24 Jahre vor der Synode zu Mainz, gut stimmen. Jedenfalls ist der Erlass einer Verordnung in Betreff der Jebama durch R. David ben Kalonymus in älterer Zeit durch zwei von einander unabhängige Zeugnisse des R. Meir aus Rothenburg und des Verfassers des צדה לדרך bezeugt. Es ist daher nicht auffällig, dass man bei der Erneuerung derselben Tekana

[1]) Diese Ereignisse haben nach Ephraim aus Bonn in Em. ha-Bacha, ed. Wiener, S. 13, im Adar 4956 = 1196 stattgefunden. Vergl. dagegen Aronius Reg. Nr. 337, wonach dieselben sich ein Jahr vorher 1195 abgespielt haben müssten.

[2]) Also Münzenberg in Hessen und nicht Münzburg, vgl. Gross: Revue des ét. juiv. VI, 183 ff.

ולא ילוה לחברו כסף כ״א במחצית שכר ולמחצית הפסד[5]).
ולא יתן אדם את יינו בחבית של גוים אם לא יעשה עירוי או ירתיח החבית[6]).

---

mudische Begründung in dem Worte der Schrift ובחקותיהם לא תלכו. S. Maimuni, ה׳ עכו״ם וחקותיהם, c. 11, § 5, der das Verbot begründet, „damit der Israelit ihnen nicht gleich sei, sondern in seiner Kleidung von ihnen verschieden und dadurch wie durch sein Thun kenntlich sei.“ Die Tradition beherrschte alles, auch die Kleidung. In den mittelalterlichen Zeiten des Judenhasses und der Judenverfolgungen kam man davon ab. Als man den Juden ihre fremdartige Erscheinung zum Vorwurf machte und sie sich dadurch dem Gespött, den höhnenden Nachrufen und nicht selten auch thätlichen Angriffen ausgesetzt sahen, nahmen die Juden allmählich die Landestracht an und suchten auch in ihrer Kleidung den Christen möglichst gleich zu sein. Da trat das Entgegengesetzte ein, dass man von Seiten der Christen die Juden zur Beibehaltung der sie unterscheidenden Kleidung zwingen wollte. In den Beschlüssen des 4. Lateranconcils, welches vom Papst Innocenz III. im Jahre 1215 einberufen wurde, wurde den Juden die Aenderung ihrer traditionellen Tracht zum Vorwurf gemacht und ihnen eine Unterscheidung in der Tracht auferlegt. S. Aronius, Regest., p. 125, N. 395. Graetz, Gesch. d. J., Bd. 7, p. 18 und Schudt, jüd. Merckwürdigkeiten etc. Bd. 2, Buch 7, p. 240 ff. Diese Beschlüsse des Concils übten zunächst in Deutschland noch nicht ihre volle Wirkung, weshalb sie von der Mainzer Synode 1220 noch nicht ganz berücksichtigt wurden. Aber schliesslich sah man sich in der späteren Synode 1223 doch veranlasst, um Schlimmerem vorzubeugen, das, was als Zwang drohte, freiwillig zu übernehmen, zumal die Erhaltung der alten unterscheidenden Judentracht auch religionsgesetzlich begründet war. Ohne Zweifel hatte auch die zweite Tekana, שלא לגלח הזקן בתער ולא כעין תער, dieselbe Tendenz. Der Bart gehörte in alter Zeit mit zur Judentracht. Der Judenbart wird bei Schudt und in der Litteratur des Mittelalters oft erwähnt. Hier wird in dem Verbote auch die Beseitigung des Bartes mittels Rasiermessers nur wegen des folgenden כעין תער erwähnt, denn גילוח בתער brauchte keine Verordnung, da es stets als biblisches Verbot galt. Dagegen ist über גילוח במספרים כעין תער ein Streit der Meinungen. S. Maimuni, ה׳ עכו״ם וחוקותיהם, c. 12, § 7 und כסף משנה daselbst, sowie Jore Dea c. 181, § 3. Es entspricht der Stimmung der Zeit, dass die Verordnung den strengen Standpunkt einnimmt, obgleich dieser nicht der allgemein recipirte ist. Dagegen hat die Verordnung שלא יאכל איש עם אשתו בימי לבונה keinerlei Beziehung zu der allgemeinen Zeitströmung. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden besteht nur darin, dass auch darüber ein Streit der Meinungen herrschte. Raschi und R. Tam sind für Erleichterungen, vgl. Kethubbot 61 a. Die deutschen Weisen waren für die Erschwerung, vgl. Ascheri das. Diese Verordnung hatte den Zweck, der Verbreitung der Ansicht der französischen Schule entgegen zu wirken. Auch die zunächst folgenden Tekanot verfolgen nur die Tendenz, manchen in die Praxis eingetretenen und dem Gesetze widersprechenden Erleichterungen zu steuern.

[5]) Damit beginnen die Tekanoth der Synode zu Mainz. Diese ist gegen eine üblich gewordene Umgehung des Zinsverbotes (העדמת רבית) gerichtet.

[6]) MHRMr. und m haben הגעלה für ירתיח. Die Tekana will

ולא יניח הגוי לדרוך היין[7]). ולא יאכל שלקית של גוים[8]). ולא ישתכר ביין נסך[9]). ולא יעשה שקרנית ולא גילוח מעות[10]). ולא יניח לגוי ליתן מים בקדרה בשבת[11]).

וכל[12]) מי שיזמין את חברו לדין שלא יסרב יותר מג' ימים.

ואם יגזם אדם את חברו בערים אני מפסיד לך את ממונך, אם יפסיד אותו היהודי יחייבוהו ב"ד למנזם שיפרע כפי אשר ישבע הנפסד שהפסיד ואם יש עדים שהפסיד את חברו יפרע לו המסור [מיד][13]) ואם יש עדים שהלשין (שהפסיד)[14]) יהיה פסול לשבועה עד אשר יפרע לחברו [מה שהפסיד][15]). ויעשה דין לחברו בג' קהלות בשפירה וירמס מגנצא[16]) ויהיה

---

den Gebrauch sowohl neuer als alter Geräthe verbieten, zwischen denen der erleichternde Minhag unterschied. S. Ab. sara 33 a.

[7]) Diese Tekana ist gegen den erleichternden Minhag bei נת סתומה gerichtet, gegen den bereits R. Tam scharf vorgeht, vgl. Ab. sara 55 a Toss. Schlagw. אמר ר"ת.

[8]) Auch damit hat es der Brauch leicht genommen.

[9]) Damit ist סתם יינם gemeint. Obgleich die Nutzniessung nach R. Sam. b. Meir erlaubt war, so hat man den Handel damit doch nur gestattet, um Verlusten vorzubeugen (במקום פסידא). S. Tur und ש"ע י"ד c. 123. Der Handel war aber ohne Einschränkung allgemein verbreitet.

[10]) Das Lügen war bei Kaufleuten wohl sehr verbreitet, um sowohl Juden als Christen zu täuschen, sowie das Beschneiden von Münzen, dessen die Juden im Mittelalter vielfach beschuldigt wurden. Die vielen Beschränkungen im Erwerb und die wachsende Schwierigkeit der Ernährung der Familien hat die Juden des Mittelalters zu solchen schweren Uebertretungen des Gesetzes verleitet. Diese Verordnung wendet sich scharf dagegen.

[11]) Diese Tekana wird weiter bei den Bestimmungen für Hochzeiten nochmals erwähnt und dürfte ursprünglich nur gegen derartige Missbräuche bei Hochzeiten gerichtet gewesen sein, weshalb sie auch hier bei MHRMr und m fehlt. Doch wurde sie später hier besonders hervorgehoben, um sie zu verallgemeinern. S. Beth Josef, H. Sabbat 256, wo im Namen des R. Isaak (ר"י) geklagt wird über den sündhaften Gebrauch שטומנין קומקום מים חמין ונותנין מתנו לקדרה בשבת וזה,אסור. Dagegen ist nun der Beschluss der Synode gerichtet.

[12]) Hier beginnt eine Reihe von Tekanot, welche zur Festigung des Friedens und der Eintracht in der Gemeinde dienen sollen.

[13]) מיד ist aus MHRMr und m zu ergänzen. Wenn Zeugen vorhanden sind, bedarf es nicht erst eines Schwures von Seiten der Geschädigten. Der Angeber hat vielmehr sofort den Schaden zu ersetzen.

[14]) Die Worte ואם יש עדים שהפסיד, bei MHRMr und m ואם יש עדים שהלשין, sind zu streichen. Sie sind ein unnütze Wiederholung und ein Versehen des Schreibers. Es muss heissen ויהיה פסול לשבועה וכו' und bezieht sich auf das Vorhergehende.

[15]) Ergänzung aus MHRMr und m.

[16]) Charakteristisch ist der Unterschied in der Reihenfolge dieser drei Städte, wie sie in unserem handschriftlichen צרה לדרך und in MHRMr und m gegeben ist, bei der sonst wörtlichen Uebereinstimmung der Tekana. Charakteristisch und mitaufschlussgebend zugleich für die Verschiedenheit der Abfassung Beider. Die Mainzer Synode nennt in

בגידוי בכל הקהלות עד יתקן עותתו כאשר יורוהו טובי העיר. מנודה לעירו מנודה לכל המקומות[17]).

ומי שיש לו ספרים הממושכנים אצלו לא יהיו רשאים למשכנם עבור שום מס שחייב בעל הספרים[18]). ואם ישבע אדם לקהלו שיש לו כך וכך ליתן מס ולא יותר וידעו הקהל[19]) שיש לו יותר ונשבע על שקר יהיה

---

ihrem Beschlusse Mainz zuerst מנגנצא ווירמס שפירא, während צדה לדרך zuerst Speyer nennt בשפירא וירמס מנגנצא. Denn die hier erwähnten תקנות sind die in Speyer erneuerten und erweiterten. S. in der Einleitung S. 243. Die Bestimmung, dass man sich zu Gericht in einer dieser drei Gemeinden stellen muss, bezieht sich nicht auf den מנוס, sondern gilt allgemein, wie dies in den weiteren תקנות קדמונים des R. Meir aus Rothenburg ausdrücklich gesagt ist, ed. Prag 113a, dass man einer gerichtlichen Aufforderung, die von einer dieser drei Gemeinden ausgeht, von wo immer folgen müsse, und dass dies auch der Tekana des R. Gersom entspreche ללכת לביד הגדול. Nichts desto weniger hat diese Bestimmung einen besonderen Bezug auf eine Klage gegen den מלשין ומנוס. Gegen einen solchen Menschen sollte mit Strenge vorgegangen werden, weil die aus Brodneid in dieser Zeit der Noth hervorgegangene Angeberei und Verläumdungssucht ein verbreitetes Uebel und für die Juden eine doppelt schwere und gefährliche Zeitplage gewesen ist. Siehe Mordechai, Baba bathra, wonach R. Eliëser aus Metz sich der strengen Ansicht des Gaon R. Paltoi anschliesst und sagt ביוון דקא גוים פסול לעדות. Sicherlich ist diese Bestimmung gegen den Angeber auch durch R. Eliëser aus Metz veranlasst worden, da dieser Gelehrte die Beschlüsse der Synode mitunterzeichnet hat.

[17]) S. Baraitha Moëd katon 16a.

[18]) ומי שיש לו ספרים הממושכנים אצלו לא יהיו רשאים למשכנם עבור שום מס שחייב בעל הספרים. So die Lesart im צדה לדרך. Hier ist für הממושכנים zu lesen המופקדים, wie bei MHRMr u. m.; denn dass die Gemeinde nicht berechtigt ist, ein Pfandobjekt dem Gläubiger für die Steuer, die der Eigenthümer schuldet, zu entziehen, gilt nicht bloss bei Büchern, sondern bei jedem Pfandobjekt. Bei beiden MHRM lautet die Verordnung doch etwas anders: ומי שיש לו ספרים המופקדים אצלו לא יהיו רשאים הקהל למשכנו עבור שום מס וכו' למשכנם. Ersteres bezieht sich auf die Person des נפקד, dass die Gemeinde ihn nicht pfänden darf auf Rechnung der Bücher. die bei ihm in Verwahrung sind. Das möchte man aber für selbstverständlich halten. Der נפקד kann doch nicht persönlich verantwortlich gemacht werden für den מפקיד. Es scheint mir daher die Lesart des צדה לדרך richtiger zu sein למשכנם, nämlich die Bücher selbst, die er in Verwahrung hat. Unter ספרים versteht man die religionsgesetzlichen Bücher. Diese soll man überhaupt nicht pfänden, weil sie zum Lebensunterhalt gehören und daher in כי נפש הוא חובלי einbegriffen sind. Das Neue in der Verordnung ist nur, dass man sie auch dann nicht pfänden darf, selbst wenn sie in fremdes Gewahrsam gegeben sind, und daher ausser Gebrauch stehen. Vgl. die Tekana bei MHRMr weiter שלא לעכב את הספרים עבור חובו.

[19]) Für אם יודע לקהל haben MHRMr u. m אם ידע הקהל.

פסול לשבועה ואם יתבעהו שום אדם ממון ישבע זה שכנגדו. ולא יפטור אדם עצמו מן המס בשביל שרוכב בחצר המלך[20]).

ולא יכה איש את רעהו[21]). ואם ילשין אדם את חברו למלך או להגמון או לשלטון ויזיק לשום יהודי או בחוב או בהלואה ישתתפו ויעזרו כל הקהל בהפסדו. רק אם יהיה בהגרמתו אז כל הקהל פטורים ולא ישתתפו עמו[22]).

ולא יקחו בחורים מחתונה כ"א ו"ם ממטבע המלכות[23]). בחורים אשר יהיו

---

[20]) בשביל שרוכב בחצר המלך das will sagen, dass der Einzelne nicht entlastet wird von seinem verhältnissmässigen Beitrag zur Steuer, welche die Gemeinde an die Herrschaft zu leisten hat selbst in dem Falle, dass die Herrschaft auf den auf ihn fallenden Theil der Gemeindeabgaben zu seinen Gunsten mit Rücksicht auf sein Ansehen bei Hofe verzichtet. Vgl. Resp. MHRMr, ed. Prag, Nr. 932, wo R. Simcha ben Samuel aus Speier entscheidet, dass ein solcher Steuernachlass zu Gunsten eines Einzelnen der ganzen Gemeinde zu Gute kommen müsse und den Betreffenden nicht von seiner entsprechenden Beitragspflicht zu dem Rest der Gemeindeabgaben entbindet. Er berichtet daselbst, dass sein Oheim, der reiche und bei Hofe angesehene Kalonymus aus Speyer, auf den der dritte oder vierte Theil der Abgaben der Gesammtgemeinde an den König fiel, mit einem solchen Erlass seines Steuerantheils von dem König ausgezeichnet wurde. R. Kalonymus liess aber den Steuererlass der ganzen Gemeinde zu Gute kommen, da er zu dem Rest der Abgaben der Gemeinde seinen entsprechenden Beitrag leistete. Dazu bemerkt aber R. Simcha, dass er diese Handlungsweise seines Oheims früher für eine solche besonderer Frömmigkeit (מדת חסידות) gehalten habe, jetzt aber der Meinung sei, dass dies einfache Rechtspflicht (מדת הדין) sei. R. Simcha war Mitglied der Synode, deren Beschlüsse er mitunterzeichnet hat, und dieser Beschluss spiegelt uns seine dort ausgesprochene Ansicht wieder.

[21]) ולא יכה איש את רעהו. Diese Verordnung fehlt in den Beschlüssen zu Mainz bei beiden MHRM. Es handelt sich hier natürlich nicht um ein neues Verbot, Jemanden zu schlagen, sondern um den חרם, dass der Schläger als in den Bann gethan anzusehen ist. Ein solcher Bann existirte bereits in früherer Zeit. S. MHRMr, ed. Prag, 113a, wo von den Bedingungen zur Lösung eines solchen Bannes gehandelt wird. Von dort wäre zu ersehen, dass dieser Bann schon zur Zeit des R. Tam existirt hat. Hier wurde die alte französische Tekana auch für Deutschland erneuert.

[22]) Auch diese Tekana fehlt in den Mainzer Beschlüssen. Diese Haftpflicht der ganzen Gemeinde für den Schaden eines durch Angeberei und Verläumdung Geschädigten tritt jedenfalls nur dann ein, wenn die Entschädigung von Seiten des מסור ומלשין durch Unvermögen oder aus sonstigen Gründen nicht einzutreiben ist, da dieser zunächst nach einer oben vorher erwähnten Bestimmung für den Schaden haftbar gemacht wird. Diese Verordnung steht also mit der früher erwähnten nicht im Widerspruch.

[23]) ולא יקחו בחורים מחתונה כי אם ויו פשוטים, bei MHRMr ולא יקחו בחורים מחתונה מהחתן, bei MHRMm ולא יקחו הבחורים בהחתונה. Eine jeder jüdischen Familie auferlegte Steuer an die Geistlichkeit zur Osterzeit in Höhe von 6 Deniers findet sich in den Beschlüssen des 4

עם החתן לא יהיו רשאים ליקח שום דבר מבעלי בתים[24]) ולא יגנבו הבחורים וכל אדם יהיה עם חברו בשלום[25]).

ואם יהיה שום אדם שיקחו לו הקהל מס או כל דבר שיהיה לו ליחיד על הקהל יתן אותו היחיד את[26]) אשר ישאלוהו הקהל, אך הקהל יבאו עמו לדין במקומם לפני אותן שאין נוגעין בעדותן של דבר[27]). ואם לא ירצה ויעבור[28]) תקנות אלו יהיה בחרם ונדוי כל הקהלות ואם ישהה במרדו חדש ימים יהיה ממונו מותר למסור למלך[29]). וגם קבלנו עלינו לשמור החרמות. אם שום אדם יעבור החרם יש לקנסו ולהלקותו[30]). ויש לנו לקלל את המלשינים בכל שבת[31]).

וגם כל מי שיעמיד סנן[32]) או גלילת ספר תורה או כל צרכי הקהל על פי הגוים שיהיה בנידוי ואחרמתא מי שיעשה כדבר הזה. וגם המתפללי או מי שעוסק על פי גוים שיהא דן את ישראל יהא בנידוי [כי] יש לו לעשות ע"פ דייני ישראל.

ואין לשחוק לא עם גוים ולא עם ישראל עבור מעות, אך עבור לאכול ולשתות (כ"א) בחולו של מועד או בבית חתנות עבור אכילה ושתיה [מותר] ולא יתן מעות עבור אכילה[33]).

והפרנס אין לו לשום חרם בחשאי או להתיר חרם בלא דעת הקהל ולא רב ברבנותו כי אם ישים חרם או יתיר במעמד כולם[34]).

Lateranconcils von 1215. S. Graetz Gesch. 7, p. 17 und 6, p. 398, Nr. 24 des Auszugs aus Schebet Jehuda von Salom. ibn Verga, wo es heisst: ועוד זאת הכבידו עולם בשנת קע"ו (תתקע"ו) שיתן לו כל בעל בית לנלח ו' פשוטים בכל שנה לזמן חגם. Zwischen den beiden Abgaben von gleicher Hähe von 6 Groschen dürfte wohl ein historischer Zusammenhang sein, der noch zu eruiren wäre.

[24]) Bei MHRMr u. m heisst es nun: והבחורים שעם החתן לא יגנבו.

[25]) Die Worte וכל אדם יהיה עם חברו בשלום fehlen bei beiden MHRM. Sie dienen hier zur Begründung des Vorhergehenden. Diese Scherze bei den Hochzeitsmahlen werden wohl viele Aergernisse und Streitigkeiten herbeigeführt haben. S. Schudt „Jüd. Merkw." Bd. 2, Buch VI, § 7, wo von dem Uebermuth der jungen Leute bei Hochzeiten die Rede ist, dessen sich die ehrbaren Juden geschämt hätten.

[26]) Bei MHRM. יתן אותו יחיד משכון להקהל אשר ישאלוהו.

[27]) Bei MHRM ein Zusatz ויחיד כאלו תופס את שלו ואין כאן מוציא מחברו.

[28]) Für ואם לא ירצה ויעבור bei MHRM וכל אשר יעבור.

[29]) Bei MHRM Zusatz או לשלטון.

[30]) Bei MHRM והעובר מתקנותינו יש לאל ידנו לקנסו לפי דעתנו.

[31]) Es scheint, dass man allsabbathlich eine Verwünschung in bestimmter Form gegen Angeberei und Verläumdung, vielleicht nach der Haftara oder nach יקום פורקן ausgesprochen hat. Eine solche ist aber nirgends zu finden. In keinem Falle ist aber an eine Einfügung des Gebetes ולמלשינים in das Siebengebet zu denken.

[32]) Bei MHRM für סנן heisst es חזן.

[33]) Diese Verordnung gegen das Spiel fehlt bei MHRM.

[34]) Bei MHRM: והפרנס אין לעשות בחשאי או להתיר חרם בלא דעת הקהל ולא הרב ברבנותו לא ישים חרם על שום אדם ולא יתיר חרם הקהל כ"א

ולא יסנור איש בבית הכנסת אם לא ישיב הקהל פעמים ושלש[35]).
והקהל ישמעו דבריו ויעשו משפט. ולא יקבול כי אם בסדר קדושה.
ולא יפרוק אדם שום עול ממנו עים גוים ולא יגלה שום סתר לגוים[36]).
ולא יעשה לא איש ולא אשה סעודת רשות, אך אם יקיז דם או אם יהיו לו אכסנאים יאמר לחברו לאכול עמו או נשים בפני יולדת או ביש זה מותר[37]).

במעמד כלם. Vgl. in Resp. des R. Sam. de Medina, Jore dea, Nr. 117 und פחד יצחק s. v. חרם Verhandlungen in Betreff des Bannes gegen das Spiel.

[35]) Für פעמים ושלש muss es heissen שלש פעמים. Der Inhalt bezieht sich auf einen im Mittelalter geübten Gebrauch, den Gottesdienst zu stören und die Synagoge zu sperren, bis man in einer Klage, die man gegen ein Mitglied hatte, die Zusicherung einer ordentlichen Gerichtsverhandlung von Seiten des Vorstehers oder des Rabbiners erhalten hat. Und der Sinn dieser Verordnung ist, dass dem Kläger dieses Recht der vollständigen Synagogensperre und der Verhinderung aller Gebete nur dann gegeben sei, wenn bereits dreimal seine Klage bei סדר קדושה, d. i. bei dem Gebet ובא לציון des Morgens oder beim Abend-Gebet die Andacht unterbrechend und störend, ohne Erfolg vorgebracht hatte. Diese Tekana findet sich bereits unter den Beschlüssen, welche als von der französischen Synode unter dem Vorsitz des R. Tam ausgegangen in MHRM ed. Prag, einmal Nr. 135, und ferner am Ende unmittelbar vor den Beschlüssen der Mainzer Synode, gebracht werden und schliesslich auch den Mainzer Beschlüssen gegen Ende eingefügt wurden. Hier heisst es: וכשאדם מזמין לחברו לדין וחברו מסרב אין יכול לבטל תפלת יוצר או תפלת מנחה או קריאת התורה עד שיבטל ג׳ פעמים תפלת ערבית או סדר קדושה ואחר כך יבטל כל החפדה עד שיעשו לו דין. ואם יש שתי בתי כנסיות בעיר אין יכול לבטל כי אם בבית הכנסת שהנתבע יבא שם להתפלל, וכשיבטל ג׳ תפלות יכול לבטל בשתיהן. Ferner wird auch noch weiter in dem Stücke mit den Anfangsworten ששם רבנו נרשום von חרם תקנות ההלות demselben Gegenstande gehandelt und darüber gesagt: אין אדם רשאי לבטל התפלה בשבת או ביש אלא אי׳ב בטל התפלה קודם לכן ג׳ פעמים. In einer weiteren Sammlung von Tekanot in dem handschriftlichen צדה לדרך, Bltt 256 b mit der Ueberschrift תקנות ר״ג מאור הגולה, heisst es über denselben Gegenstand: וכשאדם מחזיק בבית הכנסת ומזמין לחברו לדין והוא מסרב אין יכול לבטל תפלת יוצר ולא תפלת מנחה עד שיבטל תפלה (תפלת ערבית soll heissen: ג׳ פעמים רצופים ואז יכול לבטל כל התפלות. ואם יש בעיר שתי בתי כנסיות או יותר אין יכול לבטל תפלה אלא בבית הכנסת אחת שהנתבע יתפלל בו אך כשבטל תפלה ג׳ פעמים בבית הכנסת שהנתבע מתפלל בו אז יכול לבטל תפלה בכל בתי כנסיות שיהיו בעיר. Und dann heisst es noch weiter: ונם יש תקנת קדמונים שלא לבטל תפלה לא בשבתות ולא ביומים טובים בשביל תביעה שבין אדם לחברו אם לא בטל כבר ג׳ פעמים אך בשביל תקנת הקהל יבטל אפילו בתחלה. Vrgl. darüber auch meine Abhandlung in Hildesheimers Jubelschrift „Die Tekanot des R. Gersom", p. 49 ff.

[36]) Bei MHRM. ולא יפרוק עול ממנו על פי גוים כל זה נזרנו בחרם ושמתא ולא יגלה שום סתר.

[37]) Diese Verbote nicht gebotener geselliger Gastereien fehlen in MHRM. Diese sind nach Pesachim 49 b nur dem תי״ח verboten. S. Alfassi daselbst und Maimuni, הי׳ דעות, c. 5, § 2. In der Synode zu Speyer wurden diese allgemein verboten. Güdemann Gesch. des Erziehungs-

ולא יקבול אדם ביום קריאת ההלל אך הקהל יכולים לקבול לעשות צרכי צבור[38]).

ולא יתפלל אדם בר"ה ויה"כ בלא דעת קהלו, אך החזן יכול להתפלל יום ראשון של רה"ש, וביה"כ ממוסף ואילך הוא ברשות הקהל. ואם החזן חלש שאינו יכול להתפלל יום ראשון של רה"ש ויה"כ אז הקהל יניחו להתפלל כפי דעתם[39]).

ולא יעלה על לב איש לצוות לדייני ישראל שלא ישבו בדין ושלא יפתח לדון. וכל אלו הדברים גזרנו וקבלנו על פי החרם[40]).

תקנה על דבר יבמה כבר היא כתובה מעבר לב' דפין בדף רמ"ט[41]).

---

wesens in Frankreich und Deutschld., 1880, p. 260, meint, man wollte damit „der Ausgelassenheit und der Verleitung zum Spiel steuern". Man könnte aber darin auch ein Zeichen der Zeit sehen, deren schlimme Wirkung auf die Stellung und Verhältnisse der Juden keinen Anlass zur Freude, sondern vielmehr zur Zurückhaltung und Sparsamkeit bot. Die Mahle bei Gelegenheit eines Aderlasses sollten aus hygienischen Rücksichten gestattet sein. So Sabbat 118 : במטותא מינייכו ביומי דהקוה אמרו לביתייכו נחמן איקלע.

[38]) Bildet eigentlich eine Fortsetzung zu den vorherigen Bestimmungen betreffend die Synagogensperre. Gemeint ist, dass man an den Tagen, an denen man Hallel betet, selbst bei סדר קדושה nicht unterbrechen darf, und dass diese Tage darin שבת וי"ט gleichgestellt seien. Vergl. Note 35 auch in Betreff des Vorrechts der Gemeinde.

[39]) Bei MHRM etwas weitläufiger : ולא יתפלל אדם בר"ה ויה"כ בלא דעת קהלו אך החזן יכול להתפלל יום ראשון של ר"ה ובליל כפור וביוצר עד מוסף בלא דעת קהלו, אך ביום שני של ר"ה וביום הכפורים של מוסף ואילך הוא ברשות הקהל ואם החזן חלש שאינו יכול להתפלל אז הקהל יניחו להתפלל לפי דעתם.

[40]) Bei MHRM. ולא יצוה אדם לדייני ישראל שלא ישבו ולא יפתחו בדין וכל אלו הדברים גזרנו ע"מ חחרם.

[41]) Nach einer gütigen Mittheilung des Herrn Dr. Michael Friedländer ist auf dem angegebenen Blatte wörtlich das enthalten, was in MHRMm Nr. 10 im 2. Theile mit der Ueberschrift תקנת קהלות שו"ם שנתחדשה שנת קמ"א לפרט gegeben ist. Die Annahme aber, dass dieser Beschluss vom Jahre 1380 den Inhalt dieser Lücke gebildet hat, welche der Verf. des צדה לדרך hier in Betreff der Jebama gemacht hat, ist aus dem einfachen Grunde unmöglich, weil es hier ausdrücklich heisst, dass diese Tekana im Jahre נ"ו = 1196 von R. David aus Münzenberg ausgegangen sei, abgesehen davon, dass die hier unter der Tekana Unterschriebenen nicht identisch sind mit denen, welche die Tekana vom Jahre 1380 (קמ"א) unterschrieben haben, und auch keiner von ihnen im 14. Jahrhundert gelebt hat. Wenn also der Verfasser des צדה לדרך oder ein Abschreiber wirklich dabei diese Tekana vom Jahre 1380 bei seinem Hinweis im Auge gehabt haben sollte, so könnte er damit nur den Inhalt der neuesten Tekana gemeint haben, der der älteren Tekana im Wesen entspricht. Uns ist aber noch der Wortlaut der Tekana in Betreff der Jebama, wie sie von R. David aus Münzenberg ergangen, erhalten in derselben Nr. 10 der Responsen des MHRMm, und zwar in dem dort mitgetheilten Responsum des R. Meir aus Rothenburg, dessen Schluss auch genau mit den hier angeführten Schlussworten

כך קבלו כל הקהלות על פי החרם על פי ר' דוד מאיינצבורק שנת נ"ד[42])

übereinstimmt. An Stelle dieser Lücke haben wir uns daher die in diesem Responsum enthaltene Tekana wörtlich zu denken, die übrigens auch wörtlich den Mainzer Beschlüssen eingefügt wurde. S. unsere Einleitung Nr. 6. S. 246 ff.

[42]) An der Sicherheit der Angabe, dass diese Verordnung von R. David aus Münzenberg ausgegangen, ist nicht zu rütteln, da sie noch ausserdem von zwei bewährten Zeugen bestätigt wird. Der eine ist R. Meir aus Rothenburg, der die Aechtheit seiner Urkunde ausdrücklich betont, in welcher es am Schlusse heisst: כך קבלו כל הקהלות ע"ם החרם שנתנו בכל הקהלות ע"ם מורנו ר' דוד. Der andere ist das ספר המרדכי, angeführt in derselben Nummer bei MHRMm gegen Ende, wo es heisst: כן קבלו עליהם בשכבר כל הקהלות ע"ם החרם שגזר ר' דוד ב"ר קלונימוס. Was im צדה לדרך neu ist, das ist die Angabe des Jahres der Verordnung, und zwar des Jahres 56 (נ"ו), womit natürlich nur 4956 ae. m. (תתקנ"ו) = 1196 gemeint sein kann. Diese Angabe ist aber als richtig anzunehmen, weil R. David aus Münzenberg jedenfalls längere Zeit vor der Mainzer Synode des Jahres 1220 gestorben war. R. David aus Münzenberg war der Lehrer des R. Simson v. Sens, wie dieser es wiederholt bezeugt, also jedenfalls erheblich älter als sein Schüler. Da dieser in hohen Alter gestorben ist (s. R. Salomo Luria, Resp. Nr. 29, ונקבר תחת רגלי הכרמל בשיבה טובה), so muss sein Lehrer vor ihm gestorben sein. Der Tossaphist R. Simson war aber mindestens im Jahre 1216 (תתט"ז) nicht mehr am Leben, nach Steinschneiders cat. Bodl. 2639. Da aber Graetz, Zunz und Gross anderer Meinung sind, so müssen die Quellen nochmals geprüft werden. Graetz setzt die Todeszeit des R. Simson ben Abraham aus Sens vor 1226 an, weil er in dem Briefe מלחמות ה' des Abraham, Sohnes Maimuni's, p. 16 mit ז"ל neben dem zur Zeit noch lebenden Josef Ibn Aknin erwähnt wird. Graetz, Gesch. VI, p. 253 meint deshalb, dass R. Simson aus Sens vor diesem also vor 1226 gestorben sein müsse. Gross hält diese Nebeneinanderstellung nicht für beweiskräftig und stimmt mit Zunz, zur Gesch. u. Litter., p. 35 dafür, dass er vor 1235 gestorben sein müsse, weil in demselben Briefe unmittelbar nach dem Berichte von dem Tode des R. Simson von der Verbrennung des More zu Montpellier im Jahre 1235 (צ"ד) die Rede ist. Gross hat jedoch übersehen, dass es daselbst von R. Simson heisst: וכבר סגר יומו ונפטר וכו'. Demnach ist derselbe nicht bloss vor 1235, sondern lange vorher gestorben. Von ihnen allen wurde aber eine Stelle vorher p. 16 a in demselben Briefe zu wenig beachtet. Daselbst heisst es: ושמענו על הרב רבנו שמעון ז"ל בעל התוספות שהיה בעכו, שלא ראינו אותו מפני שלא עבר דרך עלינו, שמענו עליו אחר פטירתו ועל אחד מתלמידיו שחזק על מקצת דברי הצדיק אבא מארי זצ"ל. Daraus ist zu ersehen, dass R. Simson seine Ankunft in Palästina nicht lange überlebt hat. Denn sonst würde R. Abraham bei dem regen Verkehr zwischen Aegypten und Palästina nicht erst nach dem Tode R. Simsons von dessen Gegnerschaft zu Maimuni erfahren haben. Gehörte doch derselbe stets zu den ausgesprochenen Gegnern des R. Mose. Damit stimmt auch die Nachricht Alcharisi's, Tachkemoni, c. 46, aus dem Jahre 1216 überein, der bei Nennung der grössten Männer, die er zu Jerusalem gesehen, R. Simson, einen der berühmtesten seiner Zeit, nicht erwähnt, und von Acco, wo Simson zuletzt gelebt hat, sagt, dass er daselbst keinen Gelehrten gefunden. Um diese Zeit 1216 hat also R.

וגם נזרנו בכל נישואין [שיתני] שיהי יהודי, שלא יניחו[43]) להשליך מים ליורה שיש להם לאכול בשבת, ולא יעשו שום איסור רק הכל בהיתר[44]).

Simson nicht mehr gelebt; denn sonst wäre er von Alcharisi nicht an den beiden Orten seines Aufenthaltes, sowohl zu Jerusalem als zu Acco, übersehen worden. Nehmen wir nun an, dass R. Simson im Jahre 1215 = תתקע"ה aus dem Leben geschieden ist, so finden wir auch die Erklärung für die im סדר הדורות gebrachte und von dem Verf. mit Recht bezweifelte, irrthümliche Angabe, dass R. Simson im Jahre תתקל"ה gestorben sei. Hier besteht der Irrthum bloss darin, dass ע mit ל verwechselt wurde. Für תתקל"ה muss es heissen תתקע"ה. Ist also R. Simson aus Sens vor 1216 in hohem Alter gestorben, so kann sein viel älterer Lehrer R. David aus Münzenberg sicherlich um diese Zeit nicht mehr gelebt haben. R. David aus Münzenberg hat also an den Synoden von 1220 oder 1223 nicht theilgenommen. Das beweist auch die Angabe im Texte der תקנות im Resp. des Meir aus Rothenburg bei MHRMm Nr. 10, sowie des צדה לדרך, wo im Jahre תתקס"ג = 1223 gesagt wird, dass die Tekana in Betreff der Jebama von „unserem Lehrer" R. David aus Münzenberg schon längst, und, nach צדה לדרך genauer, schon im Jahre נ"ו = 1196 ergangen war. Das sagt doch deutlich genug, dass derselbe nicht zu den Mitgliedern und den Unterzeichnern der Beschlüsse der Synode gehörte. Was aber die Unterschrift דוד בן קלונימוס betrifft, so muss David ben Kalonymos nicht gerade den aus Speyer und Münzenberg bezeichnen. Nach MHRMr, ed. Prag, Nr. 872 muss es auch einen anderen David ben Kalonymos zu Worms gegeben haben. Ein David ben Kalonymos und R. Eliëser ben Jehuda (der bekannte Verfasser des ס' הרוקח aus Worms) beantworten zusammen eine Anfrage, welche von R. Baruch b. Samuel an sie gerichtet war. Diese Antwort beginnt mit den Worten כן נראה בעינינו und hat am Schlusse beide Unterschriften. Beide hatten demnach ihren Wohnsitz an demselben Orte, zu Worms. Dieser David dürfte der Oheim des R. Eliëser aus Worms gewesen sein, nämlich der Bruder seines oft genannten Vaters R. Jehuda ben Kalonymos ben Mose, während R. David aus Münzenberg und ursprünglich aus Speyer, Sohn des Kalonymos b. Meir b. Kalonymos des alten gewesen (S. Zunz, Litteraturg., p. 325). Somit wäre die Meinung Asulai's, dass David b. Kalonymos mit David aus Münzenberg nicht identisch sei, begründet, gegen Gross, Revue des étud. juiv. VI, p. 184, Note 1. Die Unterschrift könnte übrigens ursprünglich Kalonymos ben David aus Münzenberg gelautet haben und später in den bekannteren David ben Kalonymus vorschlimmbessert worden sein. Kalonymos ben David aus Münzenberg wird im MHRMr Nr. 7 genannt, wo מוריבורק in מונציבורק zu ändern ist. S. Gross ds. p. 183 Note 4. Vgl. übrigens auch A. Epstein in der M. S. Jahrg. 39, S. 451.

[43]) Für שלא יניחו muss es heissen ושלא יניחו; denn der Plural von יניחו gestattet nicht die Beziehung auf den שומר.

[44]) Die Worte ולא יעשו שום איסור רק הכל בהיתר fehlen bei MHRMr u. m. Sie sind aber nöthig zur Begründung der Verordnung der Einsetzung eines שומר bei allen Hochzeiten בכל נישואין, also auch bei solchen, die nicht am Freitag stattfinden, und wo Vorsorge für den Sabbath zu treffen ist. Sie wollten vielmehr damit einer תערובת איסור והיתר beim Hochzeitstrubel vorbeugen.

ונם לא יהא אדם רשאי להשליך נט לאשתו בלא רשות הנ' קהלות ובשאר מקומות בלא רשות קהלו. ואם יעשה יהא הבעל והסופר והעדים בחרם[45]).

ולא יאמר אדם לחברו ממזר או פסול משפחה.

ונם נזרנו להביא המעשר כפי מה שיאמרו הקהל[46]).

ובמקום שאין מספיקין במה שנותנין ללמד תינוקות יקחו ממה שמניחין

---

[45]) Bei MHAMr u. m heisst es dafür: ולא יהא אדם רשאי לזרוק נט לאשתו כי אם ברשות שלשה קהלות ואם יעשה יהא הבעל והסופר והעדים בנידוי כאשר תקן ר"נ מאיר הנולה. Hier haben wir zwei charakteristische Verschiedenheiten in den Beschlüssen der Synode zu Mainz 1220 und denen zu Speyer 1223 zu beachten, welche Beide das Verbot eines נט בעל כרחה zum Gegenstande haben. In den Mainzer Beschlüssen fehlen die Worte ובשאר מקומות בלא רשות קהלו; dagegen fehlen in den Beschlüssen zu Speyer die Worte כאשר תקן ר"נ מאיר הנולה. Die Erklärung dafür ist darin zu suchen, dass Rabenu Gersom seine Verordnung נט בעל כרחה nur für die drei zusammenhängenden Gemeinden Mainz, Worms und Speyer erlassen hat und die Ausnahme nur bei Zustimmung dieser drei Gemeinden gestattete. Dabei blieb es auch bei der Erneuerung dieser Tekana in der Synode zu Mainz, wie es auch heisst כאשר תקן ר"נ מאיר הנולה. In der späteren Synode zu Speyer wurde diese Tekana auch auf die anderen Gemeinden ausgedehnt und damit eine Aenderung der ursprünglichen Forderung des R. Gersom für die Ausnahme insofern vorgenommen, als es für die drei Gemeinden, נ' הקהלות, bei der alten Tekana des R. Gersom verblieb, und als für diese drei Gemeinden להתיר נט בע"כ weiter die Zustimmung der drei Gemeinden als erforderlich erkannt wurde, während für andere Gemeinden, auf welche jetzt das Verbot eines נט בעל כרחה überhaupt erst erweitert wurde, schon die alleinige Zustimmung der eigenen Gemeinde zur Zulassung einer Ausnahme als genügend erklärt wurde. Mit Rücksicht auf diese wesentliche Aenderung ist auch der Hinweis auf die Tekana des רבנו גרשום מאה"נ bei der zweiten Synode unterblieben. Vergl. meine Abhandlung „die Tekanot des R. Gersom" in der „Jubelschrift zum 70 ten Geburtstage des Dr. Israel Hildesheimer" 1890, p. 43 ff. Ich halte meine dort ausgesprochene Meinung in allem aufrecht, nur nicht die über den Werth der Handschrift des צרה לדרך, die ich jetzt besser erkenne, und dem entsprechend halte ich jetzt die Bestimmungen für die beiden Tekanot von שתי נשים und נט בע"כ auch nicht für verschieden, sondern für ganz gleich. S. auch die Einleitung. S. 241.

[46]) Fehlt in den Mainzer Beschlüssen bei MHRMr u. m, findet sich jedoch weiter unten חרם תקנות הקהלות am Ende, und zwar in folgender Form: תקנה שלא לסרב ליכנס בחרם להרים מעשר ואחר יכריח לכלם אם יש מניין בעיר אך לא יהיהנבאי אם לא רצו האחרים וקודם ר"נ מ"ה היתה ור"נ מ"ה תיקן לחדשה בכל שנה. Damit ist auch erklärt, warum sie in die Beschlüsse der Mainzer Synode nicht aufgenommen wurde; der Grund dafür ist der, dass man sie ohnedies alljährlich zu Mainz, dem Sitze des R. Gersom, erneuert hat. Hier wurde die Tekana auch auf andern Gemeinden erweitert.

להזכיר נשמתו ויתנו למלמדים אם לא פירש השכיב מרע לצורך והמותר יתנו למקום שחפצים הקהל[47]).

ולא ישחוט ולא יבדוק שום אדם אם לא ילך לפני רב או לפני בקי ללמדו. ובני הכפרים ילכו לחזור לפני הבקי[48]).

ומי שאינו יכול לעסוק בתלמוד יעסוק בחצי דף כפי יכלתו או הלכה או מדרש או מקרא או הפרשה בכל יום, אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שלא יהא אנוס[49]).

וכל אדם ישליך מעליו איבה ותחרות ולא ילך בבית הכנסת כי אם בקורנא או במקטורן ולא בזוקניא[50]).

יוסף ב"ר עזריאל[51]), יעקב ב"ר אשר[52]), דוד ב"ר קלונימוס[53]), אליעזר ב"ר שמואל[54]), יצחק ב"ר משלם הלוי[55]), יהודה ב"ר שמעון[56]), נתן ב"ר

---

[47]) Bei MHRMr u. m: במקום שאין מספיקין במה שנותנין למלמדין של התינוקות שאין מספיק ההקדש, שאין שם כל כך, יקחו משאר ההקדשות שהניחו נוחי נפש עבור נשמתן ויתנו למלמדין אם לא פירש השכיב מרע לצורך מה, ומותר יתנו במקום שרוצים הקהל. S. Tur u. Beth Josef Jore Dea c. 209.

[48]) MHRMr u. m: ולא ישחוט ולא יבדוק שום אדם אם לא ינסהו תחלה ובני הכפרים ילכו לחזור לפני הבקי. Bei den Mainzer Beschlüssen fehlt also für die Städte der später gemachte Zusatz או לפני הבקי. Dieser Zusatz ist in der Synode zu Speyer mit Rücksicht auch auf solche städtische Gemeinden gemacht worden, in denen es an einem Rabbiner fehlte.

[49]) MHRMr u. m: וכל אדם יקבע זמן לתלמוד, אם אינו יכול בתלמוד יעסוק במקרא ומדרש כפי יכלתו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שלא יהא אנוס.

[50]) MHRMr u. m: ולא ידברו בבית הכנסת אך ישבו באימה וביראה ויעבדו את אבינו שבשמים הכל נזרנו בחרם חמור. Wegen der hier vorgeschriebenen Kleidung für den öffentlichen Gottesdienst קורנא soll heissen מקטורן, קורזא und זוקניא siehe Güdemann das. p. 261.

[51]) MHRMr יוסף ב"ר עתניאל ראש הבנון, MHRMm יוסף ראש הלבנון ב"ר עתניאל. — ראש הלבנון dürfte den Vorsitzenden bezeichnen und die richtige Lesart sein. Bekannt ist uns aber sonst weder ein Joseph b. Othniel noch ein Joseph b. Asriel.

[52]) Bei MHRMr u. m יעקב ב"ר אשר הלוי. Als Söhne des R. Ascher ha-Lewi sind uns bekannt: Isaac, ein berühmter Rabbiner zu Speyer, der im Jahre 1196 (תתקנו) bei dem Aufstande gegen die Juden ermordet wurde, und dessen Bruder Eljakim ein College des R. Simcha aus Speyer war. S. Gross MS. 1885, p. 516. Von diesen dürfte Jacob ein jüngerer Bruder gewesen sei, wenn nicht für יעקב vielmehr אליקים zu lesen wäre.

[53]) MHRMr דוד מינצבורק ב"ר קלונימוס, MHRMm דוד מסינצמערק ב"ר קלונימום, und steht nicht an dritter, sondern an zweiter Stelle. S. Einleitung S. 242 und Note 42, S. 257 f.

[54]) Eliëser b. Samuel ist der Tossaphist R. Eliëser aus Metz ראי"ם, Verfasser des ספר יראים; er lebte zu Mainz.

[55]) Bei MHRMr u. m יצחק ב"ר שמואל הלוי und nicht an fünfter, sondern an sechster Stelle. Letzterer unbekannt, dagegen correspondirte יצחק ב"ר משלם הלוי mit Eliëser b. Joel ha-Lewi. Gross das.

[56]) Bei MHRMr u. m an siebenter Stelle.

שמעון[57]), שמחה בי׳ שמואל[58]), שמשון בי׳ אפרים, יואל בי׳ נתן הכהן, חזקיה בי׳ ראובן[59]), נתן בי׳ יצחק[60]), מתתיה בי׳ ראובן, אליעזר הקטן בן הר״ יהודה[61]), מאיר בי׳ שמואל[62]), יצחק בי׳ שלמה[63]), מאיר בי׳ יואל[64]), אלעזר בי׳ שמעון[65]), יעקב בי׳ יצחק הלוי[66]), אבי העזר[67]).

---

[57]) Nathan b. Simon bei MHRMr u. m an achter Stelle aus Speyer. Gross das. 516.

[58]) Simcha b. Samuel aus Speier bei MHRMr u. m. an fünfter St. ein College des Vorgenannten, ein Schüler des R. Tam und ein Vetter des R. David aus Münzenberg; stand in enger Correspondenz mit vielen Gelehrten seiner Zeit.

[59]) Bei MHRMr חזקיה בי׳ ראובן מבוברט. Hiskia aus Boppart war ein angesehener Mann und nahm sich seiner verfolgten Glaubensgenossen im Jahre 1196 an. S. Grätz, VI, p. 274 und Gross das. p. 520 u. Wiener MS., Jahrg. 12, p. 264.

[60]) MHRMr u. m נתן בי׳ ראובן, wohl irrthümlich verschrieben durch das vorhergehende חזקיה בי׳ ראובן. Es muss wie in צדה לדרך heissen נתן בי׳ יצחק, wie es auch richtig steht bei MHRMm Nr. 10. Dieser war im Rabbinatscollegium zu Mainz mit Eleasar b. Simon und synagogaler Dichter. S. Or Sarua I, 180 u. Zunz, Litteraturg. d. syn. P, p. 332.

[61]) Eliëser b. Jehuda ist der Verfasser des רוכח zu Worms, dessen Frau und Kinder die Kreuzfahrer 1196 ermordet haben. Graetz das. 275.

[62]) Meir b. Samuel, welcher bei MHRMr u. m. neben Baruch b. Samuel genannt ist, dürfte dessen Bruder gewesen sein. Baruch b. Samuel, Rabbiner zu Mainz, Verfasser des ספר החכמה, wird nur bei den Mainzer Beschlüssen bei MHRMr u. m. unter den Unterschriebenen angeführt, fehlt aber im צדה לדרך. Dieser stand bereits mit ראב״ן in persönlichem Verkehr, hat also ein hohes Alter erreicht und war daher zur Zeit der Synode zu Speyer entweder nicht mehr am Leben oder durch Alter an der Betheiligung verhindert. S. Gross das. p. 513.

[63]) Bei MHRMr u. m יצחק בי׳ שלמה הכהן und nicht, wie hier, an 16 ter, sondern an 18 ter Stelle. Vielleicht ein Vetter des Eleaser b. Jehuda aus Worms; denn ein Salomo hakohen war Schwager des Jehuda b. Kalonymus aus Mainz. S. Zunz, z. Gesch., p. 55.

[64]) Bei MHRMr u. m מאיר בי׳ יואל הכהן und nicht an 17 ter sondern an 19 ter Stelle.

[65]) Bei MHRMr u. m nicht an 18 ter sondern an 20 ter Stelle, mit Natan b. Isaac im Rabbinatscollegium zu Mainz. S. oben Note 60.

[66]) Bei MHRMr יעקב מהורנבך בן רבנו יצחק הלוי Bei MHRMm steht מאורנבך für מהורנבך, und nicht an 19 ter, sondern an 21 ter Stelle.

[67]) אבי העזרי, so unterschreibt zumeist Eliëser b. Joel halewi unter seinen Responsen. Er ist der Verfasser der Werke אבי העזרי und אבי אסף. אבי״ ist die Abbreviatur seines Namens, mit העזרי und אסף wollte er wohl seine levitische Abstammung bezeichnen. Seine Anwesenheit bei der Synode zu Mainz wird von den beiden Rabbinen zu Mainz, Nathan b. Isaac, seinem Verwandten, und Eleasar b. Simon, in einer Anfrage an ihn bezeugt. Or Sarua I, p. 180 heisst es in ihrer Anfrage an ihn כי בהיות רבנו כאן בוועד הקהלות שאלנוהו וכו׳ und weiter גם מאז היה רבנו מה וכו׳. Dass von diesen Mainzer Gelehrten der ersten

David Oppenheim als mährischer Landrabbiner.

Von Dr. **Max Freudenthal.**

David Kaufmann zu Ehren hat Löwenstein in dankenswerther, wenn auch noch nicht ausreichender Weise zum erstenmal den Versuch unternommen, weitere Linien als bisher für eine angemessene Biographie David Oppenheims, des bekannten Begründers der grossen Bibliothek, zu ziehen[1]). In der That verdient dieser Mann eine eingehendere Würdigung seines Wesens und seiner Leistungen, als sie ihm bis dahin zu Theil geworden war, zumal es scheint, als ob das ziemlich absprechende allgemeine Urtheil, welches Graetz über ihn gefällt hat, nicht bloss vor den überströmenden Lobeserhebungen zeitgenössischer Schriftsteller, sondern auch vor den Ergebnissen specieller Quellenforschung kaum wird zu Recht bestehen können[2]). Denn bereits seine Wirksamkeit in dem ersten Rabbinat, welches er verwaltete und mit 26 Jahren antrat[3]), in Nikolsburg, zeigt ihn als einen Mann von That und Bedeutung, welcher Auszeichnungen ganz ungewöhnlicher Art sich zu erwerben wusste, und dem zu Ehren selbst die mährischen Landessynoden sich entschlossen, alte, bis

rabbinischen Autorität zu Mainz, R. Baruch b. Samuel keine Erwähnung geschieht, dürfte beweisen, dass derselbe zur Zeit der Fragestellung nicht mehr am Leben war. S. oben Note 62. אבי העזרי steht bei MHRMr u. m. nicht, wie hier, an letzter, sondern an 17 ter Stelle nach Baruch b. Samuel. Zum Schlusse sei noch bemerkt, dass in dem Responsum des R. Meir aus Rothenburg bei MHRMm Nr. 10 in dem Auszug aus den Beschlüssen des Jahres תתקס"ג = 1223 nur sieben Unterschriften angegeben sind, und zwar אליעזר הכהן בן רבנו יהודה, אב"י העזרי, שמחה ב"ר שמואל, נתן ב"ר יצחק, מאיר ב"ר יואל הכהן, אלעזר ב"ר שמעון, יעקב ב"ר יצחק הלוי. Es ist aber zu beachten, dass es sich hier doch nur um den Auszug einer Tekana aus den Beschlüssen der Synode, und nicht um eine vollständige Wiedergabe derselben, handelt, und dass man deshalb sich auch begnügte, die vier bekanntesten Gelehrten, welche zuerst genannt werden, und die drei zuletzt unterschriebenen mitzutheilen. Als eine Uebereinstimmung mit צדה לדרך ist noch zu bemerken, dass der hier zuletzt genannte יעקב מהורנבך genannt wird.

[1]) Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann, herausg. von Brann und Rosenthal, Breslau 1900, S. 538 ff.

[2]) Gesch. d. Juden Bd. X. (3. Aufl. Leipzig 1897), S. 313 f. und mein Buch „Aus der Heimat Mendelssohns" (Berl. 1900) S. 197 u. 293.

[3]) Löwenstein gibt S. 540 an, dass Oppenheim sich im Spätsommer 1689 nach Nikolsburg begeben habe. Da aber sein Zusammentreffen mit Bacharach in Frankfurt nach der von Kaufmann verbesserten Textlesart am 7.—8. Juni 1690 stattfand (s. Kaufmann, R. Jair Chajim Bacharach u. seine Ahnen, Trier, 1894, S. 78), so kann er erst im Sommer 1690 seine Reise angetreten haben.

dahin unverbrüchlich festgehaltene, gesetzliche Anordnungen aufzuheben, und zwar ausdrücklich nur für die Dauer seiner Amtsthätigkeit. So gab die Synode zu Lundenburg am 19. August 1697 (2. Elul 5457) in seine Hände, „weilen derselbe durch genugsame Erfahrenheit approbiret sei", zur ständigen Verwahrung die wichtigen kaiserlichen Privilegien und das Landesbuch, die nach alter Sitte bisher in der Landeslade verschlossen waren[1]). Die Synode gar, welche am 6. Februar 1701 (28. Schebat 5461) zu Ung.-Brod tagte, übertrug ihm auf Lebenszeit — nicht mehr auf die üblichen drei Jahre — das mährische Landesrabbinat, unterwarf seiner Genehmigung die Anstellung von Predigern im Lande und gestattete ihm die unbeschränkte Verleihung religiöser Ehrentitel[2]). Diese ausserordentlichen Ehrungen verdienen um so mehr Beachtung, als sie von David Oppenheim nicht etwa durch unterwürfige Nachgiebigkeit erschlichen, sondern mancher feindseligen Missgunst zum Trotz, welche ihm sein entschiedenes Auftreten einbrachte, gewonnen worden waren[3]).

Die ersten Misshelligkeiten, welche David Oppenheim in seinem mährischen Landrabbinat zu bestehen hatte, wurden gerade durch die dortige Synodaleinrichtung hervorgerufen. Die Zusammenkünfte der erwählten Landesdeputierten sollten in der Regel alle drei Jahre, und zwar abwechselnd in dem oberen, mittleren und unteren Kreise, stattfinden, auf welche die mährischen Gemeinden zu diesem Behufe vertheilt waren. Nach alter Gepflogenheit vermied man dabei, wenn nur irgend möglich, Landesrabbinatssitze als Versammlungsorte zu wählen, „dann dadurch viele Speesen dem Land causiret werden", d. h. um diesen ohnedies höher besteuerten Gemeinden ausserordentliche, durch die Zusammenkünfte entstehende Ausgaben zu ersparen, vermuthlich aber auch um allen Rangstreitigkeiten von Rabbinen und Laien aus dem Wege zu gehen, und um ungehindert von äusseren Beein-

[1]) Wolf G., die alten Statuten der jüdischen Gemeinden in Mähren, Wien 1880, S. 116, Nr. 9 und S. 138, Nr. 8; Löwenstein scheint die an letzterer Stelle ausgesprochene Erklärung der Butschowitzer Synode des Jahres 1719 entgangen zu sein.

[2]) Wolf S. 118 Nr. 2 u. 3, S. 121 Nr. 16; letztere Stelle fehlt ebenfalls bei Löwenstein.

[3]) Die folgende Darstellung beruht auf Archivalien des fürstl. Archivs zu Nikolsburg, von welchen David Kaufmann im Jahre 1889 hat Abschriften nehmen lassen; ich veröffentliche dieselben aus seinem Nachlass mit gütiger Erlaubnis seiner Gattin.

flussungen die Beschlussfassungen vornehmen zu können. Die letzte Synodalversammlung vor Uebernahme des Nikolsburger Landrabbinats durch David Oppenheim hatte im August 1689 in Göding, welches zum unteren Kreise gehörte, getagt; die nächste musste also vorschriftsmässig im oberen Kreise im Jahre 1692 stattfinden. Sie sollte da auch stattfinden; aber als Zusammenkunftsort war Kremsier ins Auge gefasst worden, trotzdem es der Sitz eines Landesrabbinats war, welches damals von Issachar Baer Frankfurter verwaltet wurde[1]). Freilich war auch schon früher einmal im Jahre 1681, entgegen der alten Gepflogenheit, die Synode anstatt zu Gaya in Kremsier abgehalten worden[2]); aber damals hatten besondere Umstände, „zeitliche Notwendigkeiten", die Schuld der Verlegung getragen, vielleicht dass die herrschenden Kriegsunruhen und Pestgefahren eine Zusammenkunft anderwärts im Lande verboten, oder aus Gründen anderer Art. Solche, und zwar sehr gewichtige, lagen allerdings auch jetzt vor; denn es war von dem Fürstbischof zu Olmütz, Karl von Lichtenstein, einem wohlwollenden Gönner der Juden[3]), ausdrücklich der Wunsch geäussert worden, dass die Landesversammlung in seiner Residenz Kremsier zusammentreten möge. Aber die Nikolsburger Deputirten, und besonders David Oppenheim, argwöhnten, dass dieser Wunsch nicht dem persönlichen Interesse des Bischofs entspringe, welches ja wohl ob der auf solchen Versammlungen üblichen Festsetzung der Landesabgaben erklärlich gewesen wäre[4]), sondern dass einfach der Kremsierer Landesrabbiner der eigentliche Anstifter sei, welcher, an Alter und Amtsdauer über dem jungen Amtsgenossen in Nikolsburg stehend und länger schon mit der Würde eines mährischen Landrabbiners bekleidet, vielleicht auf diese Weise jenem den Rang bei den Synodalversammlungen ablaufen und von einem offenbar nur für die Gemeinden des Bistums titulierten zum wirklichen Landrabbiner des ganzen Landes aufrücken wollte, eine

[1]) Näheres über ihn s. Frankl-Grün, Gesch. d. Juden in Kremsier, I (Breslau 1896), S. 81 und III (Breslau 1901), S. 7 ff.

[2]) Wolf S. 14 u. 96.

[3]) Frankl-Grün, I, S. 34 u. 133.

[4]) Aus diesem Grunde wohl auch die Beachtung, welche das Bistum ständig den Synoden entgegenbrachte; s. Frankl-Grün I, S. 58 und 59 Anmerkung.

Ueberrumpelung, welche um so leichter durchführbar gewesen wäre, als die Belehnung mit dem eigentlichen Landesrabbinat alle 3 Jahre auf der Synode zu erneuern war. Wenigstens lässt sich ein anderer Grund für das Vorgehen Issachar Baer Frankfurters und für die Empfindlichkeit David Oppenheims kaum ausfindig machen[1]).

Gegen den mächtigen Bundesgenossen, hinter welchen sich sein Rivale verschanzt hatte, rief nun auch David Oppenheim sofort im Namen des ganzen Nikolsburger Deputats die Beihülfe seines Schutzherrn, des Fürsten Ferdinand Josef von Dietrichstein, an, welchem seit dem Tode seines Vaters Maximilian, des Neffen und Erbfolgers des bekannten Cardinals Franz von Dietrichstein, die prächtige und reiche Freiherrschaft Nikolsburg unterthan war[2]), und erbat sich der geplanten Zurücksetzung gegenüber dessen Rat und Beistand. Es ist bezeichnend für die Stellung, welche David Oppenheim sich während seines verhältnismässig kurzen Wirkens in Nikolsburg bereits erobert hatte, dass der Fürst thatsächlich mit dem Bischof in Wien Rücksprache nahm, die Verlegung der Synodalversammlung von Kremsier nach Butschowitz durchsetzte und in freundlichen Worten seinem „lieben Rabbiner" den guten Rat erteilte, sich dieser Anordnung zu fügen, damit die Judenschaft sich nicht für andere, wichtigere Fälle die Gunst des Bischofs verscherze. Selbstverständlich beeilte sich der Landrabbiner, seinem Herrn zu versichern, dass er sowohl, wie die beiden anderen, als Landesälteste und Landeseinnehmer deputirten Mitglieder der Nikolsburger Gemeinde völlig mit dem gemachten Vorschlage einverstanden seien. Die in dieser Angelegenheit geführte Correspondenz umfasst folgende drei Schriftstücke:

---

[1]) Obige Darstellung dürfte wohl von diesen neuen Gesichtspunkten aus manches Dunkel erhellen, das z. Zt. noch über der Geschichte des Landesrabbinats zu Kremsier und über der Lebensgeschichte Issachar Baer Frankfurters lagert; vgl. darüber Frankl-Grün I, S. 81 u. III, S. 4 ff. S. 10. Anm.

[2]) Ueber die Fürsten von Dietrichstein zu Nikolsburg s. besonders Ersch u. Gruber, Sect I, Bd. XXV, S. 156 ff. Ferdinand Josef war von 1655 bis zu seinem Tode am 28. November 1698 [nicht 1690, wie bei Ersch u. Gruber, S. 160, irrtümlich steht] Herr von Nikolsburg und seit 1682 Obristhofmeister des Kaisers, sowie Geheimer Conferenzminister.

1. David Oppenheim an den Fürsten Dietrichstein. (Ohne Datum. Abschrift nach dem Original).

In diesser Beylag [nicht mehr vorhanden] habe Euer Hochfürstlichen Gnaden auch underthänigst bey zu bringen, dass weillen Nach der Landts Pollicej welche vermag, dass die 3 Jährige Landts-Eltisten zusamben Khunfft undt verneyerung der Landts Ämbter Jedes Mahlss in Ein anders Landts Virtl gehalten werden soll, undt die Izige Zusamben Khunfft dem Obren Viertl zue Stehet, In welchem Viertl auch Crembsir ist, Thut sich verlauten, dass Ihre fürstl. Gnaden Bischoffen zu Ollmütz diesse Landt-Eltiste zusamben Khunfft in Crembsir gehalten zu werden verlanget, welches Eines undterthreibens des aldortigen landtrabiners sein muss. Indeme aber gar nicht bräuchlich ist, an orthen, wo ein Landtrabiner in locco, Ein zusamben Khunft zue halten, Massen wir solche dem Hissigen Nikspurger Landes Virttel zuegestanden, Eben diesser Ursach, weilen mit Stätten (?) alhier ein Landtrabiner, es Immer geschehen worden, dass bey Menschliches Gedenckhen Hier Kein Landt-Eltiste zuesamben Khunfft gewessen, undt were Ess der alhissigen Judenschafft zümblich nachtheillig undt Schädlich, so diesse Zuesamben Khunfft zue Crembsir gehalten werden möchte. Dahero habe Euer Hochfürstl. Genaden Ich wie auch der allhiesige Landes Eltiste und Landes Ein Nehmber Hiermit undterthenigst gehorsamblich bitten sollen ohne unssere geringist unterthenigst Massgebens geruhen dieselbe unss ain genädigen Ratt undt Huelff mit zuetheillen, wie undt wass uns hierinfahlss zu thuen ist, dass wir nicht über Komben werden. Zu welcher Erharrung unss underth. gehorsamb Empfehlen Euer Hochfürstl. Genaden

Unterthänig Gehorsamb
Dawidt Oppenheimer landt Rbiner.

2. Antwort des Fürsten an David Oppenheim. (Nur in Abschrift vorhanden.)

Lieber Rabiner. Dess H. Fürstens von Lichtenstein Lbd. verlangen, dass der Juden Landt Eltisten zusamben Kunfft, welche innerhalb etlichen wochen widerumen gehalten werden soll, für dissmahl zu Butschowitz sein möge. Ihr werdet dahero euch angelegten sein lassen, damit dem

Fürsten Hirinfahls gewillfahrt werde, dan er es gegen der Juden gemein anderwerttig ersezen kan, im fahl Keine Erhebliche Ursach darwider vorhanden sein möchte.

Wien, den 18 May 1692.

Ferdinand Fürst von Dietrichstein.

3. Antwortschreiben des David Oppenheim an den Fürsten. (Ohne Datum. Abschrift nach dem Original.)

Gnädigster Fürst undt Herr, Euer Hochfürstl. Genaden an Mich abgelassene gnäd. Zeillen undter dem 18. Junich (?) habe durch dero Haubtmann underthänigst Erhalten, umb welches Zueschreiben Mich underthänigst gehorsamb bedanckhe. Nun habe ich das Hochfürstl. Liechtensteinische Genädigste Verlangen, dass die Landt Eltisten zuesamben Kunfft, welche in Ettliche wochen gehalten wirdt, zur Budschwitz sein möge, auch dem hiessigen Landt Eltisten undt Landts Ein Nehmber beygebracht, Seinen wür also zugleich Ein Höllig darob, zur Vollziegung Hochgedachte Fürstl. Liechtensteinische genädige Meinung unsseren Embstigen fleiss besser Miglichem darbey anzuwenden, wie denn unss allezeith zue dero Hochfürstl. Genaden Geschäfften und zue forderist Euer Hochfürstl. Genaden underthänigst Gehorsamb Empfehlen.

Euer Hochfürstl. Genaden

Undterthänig Gehorsambister

Dawidt Oppenheimer landt Rbiner.

Trotz dieser Verhandlungen scheint jedoch die Versammlung in Butschowitz nicht stattgefunden zu haben; wie die mährischen Landesstatuten berichten[1]), wurde sie vielmehr erst im folgenden zweiten Jahre am 20. Februar (25. Schebat) 1694 und doch in Kremsier abgehalten. Aber es war nur ein scheinbarer Sieg, den die Widersacher David Oppenheims errungen hatten. Denn gerade auf dieser Synode wurde ihm eine förmliche Ehrenerklärung zu teil, indem der Beschluss gefasst wurde, „dass keine gantze Verneuerungs-Versammlung auf demjenigen Orth, wo der Land-Rabiner seinen Sitz habe, vorgenommen werden solle"; ja ausdrücklich wurde noch die Entschuldigung hinzugefügt: „was bereits

[1]) Wolff, S. 108 ff.

hierinnfalls geschehen, das ist eine Zeitliche Notwendigkeit gewesen." Damit war auch die Verstimmung, welche zwischen den beiden Amtsgenossen geherrscht hatte, beseitigt. Issachar Baer Frankfurter durfte als Landrabbiner von Kremsier die gefassten Synodalbeschlüsse durch Namensunterschrift mit bekräftigen; aber den Vorrang in der Unterzeichnung musste er doch dem jüngeren Collegen von Nikolsburg überlassen, und später, nach der wenige Jahre darauf (1696) erfolgten Amtsniederlegung Issachars, hat David Oppenheim stets nur allein und ausdrücklich als Rabbiner des ganzen Landes die auf den Landesversammlungen beschlossenen Ordnungen bestätigt, ein Recht, welches seine Nachfolger dann ohne Weiteres übernahmen[1]). Haben vielleicht Misshelligkeiten dieser oder ähnlicher Art Issachar Baer Frankfurter zu seinem plötzlichen Amtsverzicht getrieben[2])? Denn dass es an solchen auch sonst nicht fehlte, erweist ein anderer Beschluss der damaligen Kremsierer Synode, welcher sich in scharfen Worten darüber beklagt, dass verschiedene Personen Spaltungen in ihren Gemeinden hervorriefen, die Obrigkeit grundlos mit Prozessen belästigten und so wenig Achtung vor der rabbinischen Gerichtsbarkeit bezeugten, dass sie mit Umgehung derselben ihre Klagen alsbald bei ihrer Herrschaft vorbrächten; solche Missachtung sollte fortan mit ansehnlicher Geldbusse bestraft werden, die auch dann erlegt werden müsste, wenn eine Appellation vom rabbinischen Gericht an die herrschaftliche Grund-Obrigkeit als unbegründet von dieser zurückgewiesen würde.

Auch David Oppenheim lernte derartige Unannehmlichkeiten kennen. Widersetzlichkeit und Unbotmässigkeit trübten ihm manche Stunde seines Nikolsburger Aufenthaltes, und die Appellationen gegen seine unbestechlich strengen Entscheidungen in der rabbinischen Gerichtsbarkeit ergingen so zahlreich an die fürstliche Herrschaft, dass sich Fürst Leopold Ignatz von Dietrichstein, welcher seit 1698 seinem Vater als Reichsfürst und Herr von Nikolsburg gefolgt war, im Jahre 1700 durch öffentlichen Anschlag in den Gemeindesynagogen die fernere Behelligung mit solchen

---

[1]) Vgl. daselbst die Unterschriften unter den Ordnungen der späteren Synoden.

[2]) Frankl-Grün, III, S. 8 bemerkt selbst, dass die Sehnsucht nach dem heiligen Lande, in welches Issachar später pilgerte, es allein wohl nicht gewesen sei, die ihn zur Niederlegung seines Amtes bestimmt habe.

Klagen ernstlich und unter Strafandrohungen verbitten musste. Er äusserte sich dabei aufs lobendste über die Amtsführung seines Landesrabbiners, rügte die eingereichten Berufungen als Weitläufigkeiten und Missverständnisse und wünschtet dass David Oppenheim fortab gegen jeden, der durch Wort und That sich ihm widersetze, ohne Rücksicht mit allen kraft seines Amtes und Privilegs ihm zustehenden Machtmitteln vorgehe. Zu diesem Zweck liess er am 10. März 1700 nachfolgenden Schutzbrief für ihn ausstellen:

Nachdem Wir zu unsern sonderbahren Missfallen nich, allein zum öfftern anhören sondern auch es in der That erfahren müssen, dass der Landt Rabiner David Oppenheimber sowohl in Decidirung der Civilactionen, so Er wass Jud contra Jud betrifft vermög des ihme gnädigst ertheilten Privilegij zu erörtern hat, nicht nur wenig perturbirt, alss auch contra suam personam temere agirt worden, dergestalten, dass Er in administrirung seines Rabiner Ambts nicht allerdingen ein sattsambes gnügen thun können, mithin causirt, dass Wir von dergleichen Partheyen Selbsten behelliget werden müssen, welches Wir aber ins künfftig abgethan uud alles in Ordnung gehalten haben wollen.

Alss befehlen Wir Euch hiemit, dass Ihr, wass Euren orths beruhet, diesem allem abzuhelffen darob seyn, ja ihme Rabiner, alss welcher bisshero, und zwar in viell Jahr her, dem Rabiner Ambt und der Judenschafft wohl vorgestanden und so wohl in Nicolspurg alss in ganzen Mähren Landt denen Juden alss in gutter Ordnung gestellt, dass Jeder hiemit Contento gewessen, bestermassen assistirn, mithin diessen unssern gnädigsten Befehl und Meinung in alle Schullen publiciren lassen sollet, damit Ihme Rabiner und demjenigen in geringsten nichts in weeg gelegt, alle weitläuffigkeitten und Miss-Verständnuss verhüttet, und Wir hienführo, was der Juden Civilaction Judt contra Jud betreffe, nicht mehr unberuhiget werden möchten. Der nun darwieder handelt, es sey nun mit Worthen oder Thatten, soll nicht nur Ihme Rabiner seiner Jüdischen Ceremonien und von Uns viellmahlen ertheilten Consenz und der gemeinten Privilegia gemäss mit demselben zu verfahren freystehen, sondern auch unsere ungnad und nach gestalter Dingen seine straff ohnfehlbar zu gewartten haben soll, wornach dan Jeder männiglich sich zu hütten wiessen werde. Wir verbleiben Euch übrigens x. x.

So war denn David Oppenheim, wie aus dem ersten Ansturm auf seine Amtsbefugnisse, nunmehr auch aus diesem mit Ehren hervorgegangen. Unerschütterlich fest stand sein Ansehen zunächst bei der weltlichen Regierung, und es hätte gewiss nicht erst der nachträglich eingegangenen Empfehlungsbriefe fremder Herrscher bedurft, um ihm das Wohlwollen des Fürsten Leopold auch fernerhin zu sichern. Den einen dieser Empfehlungsbriefe hatte er seinem „Mechuttan" Aron Baer Oppenheim in Frankfurt am Main zu danken, dessen jüngster Sohn Michael soeben, am 9. September 1701, der Gatte der zweiten Tochter des mährischen Landrabbiners, Blümle mit Namen, geworden war[1]). Aron Baer, in engen Geschäftsbeziehungen zu fürstlichen und vornehmen Häusern stehend, war auch Hoffactor oder Resident des Kurfürsten Johann Wilhelm von der Pfalz, jenes Jesuitenzöglings, dessen Regierungszeit (1690—1716) nicht bloss durch die furchtbaren Einfälle der Franzosen, sondern auch durch einen unnachsichtlichen Fanatismus und ein nur auf das eigene Wohlleben bedachtes, rücksichtsloses Hof- und Fürstenregiment traurige Bilder äusserer und innerer Verwüstung aufzuweisen hat, und dessen Name auch in der Geschichte des Judenthums ob der Gönnerschaft, die der Kurfürst seinem Kanzleibeamten Eisenmenger und dessen berüchtigtem Buche gewährte, nicht mit besonderen Ehren genannt wird[2]). Natürlich bediente auch er sich trotz alledem, wo es sich um die Wiederbesiedelung des verwüsteten Landes oder um seine und seines Hofes persönlichen Interessen handelte, gerne „der guten und erspriesslichen Dienste" der Juden, und seine jüdischen Hofagenten, zu denen ausser Aron Baer auch der unter seinen Glaubensgenossen weithin bekannte Juspa von Geldern in Düsseldorf zählte, erfreuten sich eines Wohlwollens bei ihm, welches er oft genug durch sichtbare Beweise der Huld und Gnade zu bekräftigen wusste[3]). Gewiss hat David Oppenheim, als er an den

---

[1]) Näheres über diese Verbindung bei Löwenstein, S. 550 f.

[2]) Ueber Johann Wilhelm s. Kleinschmidt in A. D. B. Bd. XIV; über seine Stellung zur Judenschaft s. Löwenstein, Gesch. d. Juden in der Kurpfalz, Frfrt 1895, S. 111 ff. und im Magazin f. die Wissensch. d. Judent., Berlin 1891, S. 209 ff., sowie Kaufmann, „Aus Heinrich Heines Ahnensaal", Breslau 1896, S. 56 ff.

[3]) Kaufmann, a. a. O. S. 63 ff.

glänzenden Hochzeitsfeierlichkeiten seiner Tochter in Frankfurt theilnahm, im Gespräche der Misshelligkeiten gedacht, welche er in Nikolsburg zu bestehen gehabt, und dadurch seinen Anverwandten auf den Gedanken gebracht, ihm ein Empfehlungsschreiben des Kurfürsten zu verschaffen, um dadurch sein Ansehen am Hofe und in der Gemeinde noch zu erhöhen. Johann Wilhelm erklärte sich denn auch gerne bereit dazu und richtete von seiner Residenz Düsseldorf aus an den Fürsten Leopold von Dietrichstein das nachstehende Schriftstück[1]), in welchem er seine Genugthuung über die nunmehrigen nahen verwandschaftlichen Beziehungen der beiden Oppenheimschen Häuser aussprach und rühmliche Lobesworte für ihre Familienhäupter zu finden wusste.

Hochgebohrner Fürst, freundlich geliebter Oheimb!

Nachdem mir vorkommen, dass zwischen meines Residenten Aaron Behrs jüngstem Sohn, sodan Euer Liebden Schuzverwandten Rabiner David Oppenheimers Tochter eine heurath geschlossen; So habe Euer Liebden nicht verhalten mögen, Wie Mir solches umb desto lieber zu vernehmen gewesen, alss ich wegen ermelten Aaron Behren Mir von vielen Jahren her in importanten Vorfallenheiten geleisteter und noch leistender guter und erspriesslicher Dienste, ihme und den Seinigen alles avantage gnädigst gerne gönne, anbey nicht zweiffle, Euer Liebden werden ebenmässig Ihres Theils nicht nur solche heurath nicht ungern sehen, sondern auch gedachten dero Schuzverwandten Rabiner, dessen guetes verhalten mir verschiedentlich angerühmet worden, Sich umb so mehr bestens recommendirt seyn und meines hiermit ablegenden vorworts ihn geniessen lassen. Wie Ich dan Euer Liebden himwiderumb und immerforth verbleibe

Ewer Liebden
freundtwilliger Oheimb

Düsseldorff den 14 Dezbris 1701.

Johann Wilhelm Churfürst.

Nach Ablauf der Feierlichkeiten in Frankfurt begab sich David Oppenheim zu seinen Schwiegereltern in Hannover, in deren Haus er so oft und gern verweilte. Auch

[1]) Das Original ist erhalten und trägt die eigenhändige Unterschrift des Kurfürsten.

am Hannöverschen Hofe erfreuten sich Israeliten bereits seit langer Zeit des höchsten Vertrauens, so dass schon zu Beginn des 17. Jahrhunderts ein Zeitgenosse laut über die Juden jammerte, die mit Fürsten und Herrn verkehrten und in Ehrenämtern sässen, trotzdem sie falschmünzten, wobei er es allerdings für die weit schlimmeren christlichen Wucherer an scharfen Worten nicht fehlen lässt[1]). Aber trotz aller Vorwürfe, welche die Fürsten besonders von der Geistlichkeit hinnehmen mussten, konnten sie auf die Dauer der jüdischen Dienste nicht entbehren[2]), und so hatte auch Lefmann Behrens, der Schwiegervater David Oppenheims, sich zu einer glänzenden Stellung als Kammeragent emporarbeiten können, in welcher er die weitgehendsten Verbindungen mit zahlreichen Fürstenhöfen unterhielt. Wie sehr er vor allem am hannöverschen Hofe geachtet und geschätzt wurde, geht am besten daraus hervor, dass selbst der sonst so kalte, verschlossene und wortarme Kurfürst Georg Ludwig, der seit 1698 die Herrschaft führte und später 1714 als Georg I. den englischen Thron bestieg[3]), gar nicht genug Worte finden konnte, wenn es galt, seinen „lieben getreuen Lefmann Behrens" zu rühmen und ihm seine Gunst zu bezeugen. Wie der Schwiegervater, so ging auch David Oppenheim am kurfürstlichen Hofe aus und ein, und obwohl er nicht landesansässig war, so hatte ihn Georg Ludwig doch unter

---

[1]) Havemann, Gesch. d. Lande Braunschweig und Lüneburg, Bd. III (Göttingen 1857), S. 15 führt folgende charakteristischen Aussprüche eines Anonymus an: „Wenn ein armer beschnittener Jude eine Woche von einem Gulden einen Pfennig nimpt, so schreyet ein jeder mordio darüber; wenn aber ein unbeschnittener Christenjude eine Woche von einem Gulden einen Groschen nimpt, da heissts nicht mit Judenspiess gelaufen. Denn dreierlei Juden sind es, die Land und Leute erschöpfen: 1) Die Juden, so gelbe Ringe an Röcken und Mänteln tragen und als Feinde Christi jederman verhasst sind; das sind schier die geringsten Wucherer; 2) Juden, so ihre gelben Ringe an den Fingern tragen; das sind die reichen christlichen Wucherer, die jedermann grüsst; 3) die Juden, welche die gute alte Münze aufwechseln, in Tiegel setzen und in lose Münze wandeln und gleichwohl mit Fürsten und Herren verkehren und in Ehrenämtern sitzen." Eine treffliche Ergänzung ähnlicher Urteile aus früherer Zeiten, wie sie Güdemann, Gesch. d. Erziehungswesens, II S. 131 ff. u. III. S. 186 ff. zusammengestellt hat!

[2]) Havemann, a. a. O., S. 67.

[3]) Vgl. über ihn Havemann a. a. O. S. 356 ff. und A. D. B. Bd. VIII, S. 638 ff.

seinen Schutz genommen, was ihm bei seinen häufigen Reisen nach Hannover von besonderem Werthe war. Schon im Sommer des Jahres 1698, kurz nach dem Regierungsantritt Georg Ludwigs, hatte er sich daselbst mehrere Wochen aufgehalten[1]) und war gerade in Nikolsburg noch zur rechten Zeit eingetroffen, um beim Tode seines wohlgesinnten dortigen Herrschers, des Fürsten Ferdinand, und bei der Erbhuldigung für dessen Sohn und Nachfolger anwesend zu sein. Jetzt, da er wiederum in der kurfürstlichen Residenz erschien, durfte er dankbar vor seinem Gönner das Wohlwollen rühmen, welches auch sein neuer Herr ihm bewies, und zur Bewahrung und Befestigung desselben hier gleichfalls um eine Empfehlung bitten, welche Georg Ludwig denn auch bereitwilligst in folgendem Schreiben nach Nikolsburg übermittelte[2]).

Hochgeborner Fürst, Freundlich geliebter Oheim! Euerer Liebden Schutzverwandter Jude der Ober-Rabbi David Oppenheimer hat bey seiner hiesigen Anwesenheit sehr gerühmt die vielfältigen Gnaden, die von Euer Liebden ihm und denen seinigen erzeiget werden. Mir ist nun solches zu vernehmen lieb, nicht allein, weil er meines Hoff- und Cammer Agenten und lieben getreuen Lefman Behrens, dem ich wegen seines wollverhaltens und mir und meinem Hause von langen Jahren her leistenden unermüdeten Dienste mit besondern Gnaden gewogen bin Schwieger-Sohn, sondern auch, weil er für seine person selbst gar guten Gerüchts ist, umb deswillen ich ihn dan zugleich in meinen besondern schutz auf gewisse massn zu denen Zeiten, wann er anhero reiset, genommen und Euer Liebden ihn zu fernerer beharrlichen protection, hiemit aufs Beste recommendire, dieselbe freund-Oheimlich ersuchend, Sie belieben dieser meiner recommendation ihn bey Vorfallenheiten gedeylichen Genuss empfinden zu lassen. Ich verbleibe stets

E. L. dienstwilliger Oheim
Hannover den 13. Jänner 1702. Georg Ludwig
Curfürst.

[1]) Er approbiert daselbst am 21. Tammus (30. Juni) die damals 1697—99 in Amsterdam erschienene Schulchan Aruch-Ausgabe und am 5. Elul (12. August) die Gutachtensammlung seines Freundes Jair Bacharach חות יאיר Frankfurt a/M. 1699), sowie das Werk des Eljakim Goetz רפרוני בתפוחים (Berlin 1712).

[2]) Das Original ist vom Kurfürsten selbst unterzeichnet.

Ob diese künftigen „Vorfallenheiten," bei welchen die fürstlichen Empfehlungen ihren Werth erweisen sollten, wieder und ausschliesslich gegen ihn persönlich gerichtet sein würden, das beunruhigte David Oppenheim nach den bisher errungenen Erfolgen sicherlich sehr wenig, und er gedachte auch wahrscheinlich weit mehr zu gunsten der ihm anvertrauten Gemeinden als im eigenen Interesse davon Gebrauch zu machen. Er hatte dies Letztere wahrlich nicht von Nöten! Denn wie grundlos all' die Anfeindungen, die er erduldet hatte, gewesen sein müssen, das zeigen die zu Anfang erwähnten Ehrenbeschlüsse der Synode zu Ung.-Brod vom Jahre 1701, welche nunmehr nach dem, was vorausgegangen war, auch noch an Bedeutsamkeit gewinnen. Sie sollten ihm eine überaus glänzende Genugthuung gewähren, ja noch mehr, sie sollten ihn erst recht an seinen mährischen Posten fesseln und ihm berechtigten Grund zur Ablehnung der ehrenvollen Berufungen geben, die von anderen Gemeinden an ihn ergingen. Freilich ohne Erfolg! Als im Jahre 1702 von neuem zwei besonders verlockende Anerbietungen in Nikolsburg eintrafen, die Ernennung zum Landesrabbiner seiner Heimat, der Kurpfalz[1]), und die zum Oberrabbiner der berühmten und grossen Gemeinde Prag, konnte David Oppenheim trotz aller Ehrungen, welche ihm in seinem bisherigen Wirkungskreise entgegengebracht worden waren, jenen Lockungen nicht widerstehen und entschied sich für die Annahme der Prager Stellung, in die er jedoch erst Ende des darauffolgenden Jahres 1703 übersiedelte[2]).

[1]) Sie wurde ihm von den Vorstehern der Pfalz, die theilweise mit ihm verwandt waren, übermittelt; s. Wiener im Magazin für jüd. Gesch. u. Liter., Jahrg. I (Berlin 1874), S. 83. Löwenstein scheint diese Nachricht, die nicht bloss für die Biographie David Oppenheims, sondern mehr noch für seine Gesch. der Juden in der Kurpfalz S. 150 von Wichtigkeit war, übersehen zu haben.

[2]) Er approbierte noch am 29. Ijar (15. Mai) 1703 in Nikolsburg die Deraschotsammlung des Abraham Conque aus Hebron אבק סופרים (Amsterdam 1704) und am 8. Kislew 5464 (16. Novb. 1703) gleichfalls noch als Nikolsburger Rabbiner in Wien die Gutachtensammlung des Jakob Chagis הלכות קטנות (Venedig 1704). Ergänze hiernach Löwenstein S. 543.

Purim und Parodie.

Von **Moritz Steinschneider.**

(Fortsetzung zu S. 187).*)

I. Zusätze und Berichtigungen zum Letterbode.

N. 1. אנגי קם s. Abt. III.

N. 5. (S. 3 c) Carmoly, Revue orient. III, 286 (und wohl daher Fürst, B. J. I, 135) hat das J. 1816; Büdingen (oder Büdinger) commentirt die קרובות. — S. 4 hinzuzufügen: h) in שירים N. 50, st. S. 56.

N. 6b. אגרת הפורים, ms. Deinhard (früher Mendel Landsberg), ein Heft in 8°, anf. אני פורים ולי שירים לי שמחה וגילה; 9 Strophen zu 4 Zeilen, wovon 2. und 4. durchgehends auf רים reimen; Ende המעיט יאסוף עשרה חמרים, דברי הכותב וחותם בשם הפורים, אברהם בער הכהן. „Abraham Bär ha-Kohen" ist wohl kein Anderer als Gottlober, wahrscheinlich auch Verfasser. S. auch unten זהר חדש IV, 12b.

N. 7. אורה ושמחה, über dieses in mancher Beziehung belehrende Büchelchen, welches ich in den einleitenden Bemerkungen benutzt habe, teilte mir der sel. Halberstam im März 1881 Näheres mit. Später erwarb die k. Bibliothek ein Exemplar, ich glaube von Rabinovitz (Catal. 1881 S. 2, n. 38), das mir nun vorliegt. Halberst. sieht auch in אימין f. 56 eine Chiffre des Verf.; das Endenun ist noch zu erklären. Ausser den von Benjacob angegebenen Schriften des Verf. fand ich noch f. 25 מחשבת שלום, welches er angefangen hatte, und f. 42 הגיון בכנור desgleichen, wie es scheint, über Poetik; neben זוהר und ס' חסידים ist von Orpheus die Rede, für den Italiener charakteristisch.

Das Schriftchen enthält bis f. 34 Allerlei über Purim, dann Lectionen aus Bibel, Talmud und Midrasch (sogen. תיקונים) mit Bemerkungen des Verf.; f. 42b eine Vorbemerkung zu den Gedichten, f. 43 als פתיחה zu denselben 2 Disticha, nämlich לאל אמת שמח בתוף u. על אודות ימי הפורים (s. unten III); dann Gabirol's כבלות ייני auf einen Geizhals, der ihn zu Purim eingeladen, öfter gedruckt aber mit Zusätzen (Catal. Bodl. p. 2335; Geiger, Sal. Gabirol, S. 142, A. 88), deutsch von M. Steinschneider (Sabbatblatt 1846 S. 53), v.

*) Zu S. 184 nachträglich: Die Grundbedeutung von wett ist nach Kluge (Etymolog. Wörterb.), Pfandvertrag, Rechtsverbindlichkeit; verwandt ist latein: *vas*, *vadis*, Bürge.

Geiger (S. 84)[1]). Abr. ibn Esra's Pismon קומה יום אל אלהים עזרתה f. 44; desgl. von Israel Nagara קרן עמו נשא f. 45; von Menachem Lonsano (in עבודת הקודש) בימי אחשורוש ומרדכי הראש f. 46; f. 47b u. 54 aus אילת השחר, herausgegeben von Chananja Eljakim Rieti; אך זה היום קויתי, Akr. Abraham, f. 49b nach der Melodie קן גראן פלאסיר סינייורים; der Herausg. bemerkt, dass er den Namen des Verf. auf dessen Wunsch nicht mittheile; also war es ein Zeitgenosse. — Dem Sammler selbst gehören folgende Stücke, welche meistens das Akrost. משה אהרן, teilweise auch ein ם angeben, zunächst 2 Strophen מ'וציא א'סירים פ'ודה und מ'כון ש'בתו ה'שג'ח als Ergänzung zum vorhergehenden Gedichte von Abraham; dann f. 50b מתנשא מזמונים 2 Strophen, dann 7 Strophen, אל חי צור קדושי f. 51; לכל לראש f. 52b יום זה במקהלות, 12 Str.; f. 53 שדי האל המגביהי; f. 54 für Schuschan Purim אתם בני עמי; — fol. 56b חרוז נגד הצחקנים, das bekannte מצחק בקוביא [v. Jehuda Modena].

N. 7a. (zu S. 4) אזהרות לפורים Asharot (Aufzählung der Gebote und Verbote), parodirt für Purim., ms. Rabinowitz 1884, n. 96. Wer hat dieses ms. gekauft?

N. 7aa. אילה שלוחה, herausg. v. Salomo b. Âbid (עאבד) Salomo Moses in Bagdad 1876 (im J. נפת'לי אי'לה של'חה ה'נותן) kl. 8. enthält eine prosaische Paraphrase der Erzählung im Buche Esther, allerlei דרוש benützend; f. 53b ודיני פורים; f. 54b ודיני סעודת פורים; f. 56 ודיני משלח מנות; f. 57 unpaginirt פיומים: Akrost. שלמה חזק, anf. שימני ראש על ידידו (sic) התוכן הזקן הישיש, 5 Strophen, und כל אויבי ותשמחני עזר מצרה היית סתרי; anf. כמהרי"ר עזרא ששון זלה"ה (sic) אשיר שיר חדש תמחה את זכר עמלק ושמך יתקדש ומגני אתה, Refrain 9 Strophen, Akrost. עזרא (בן) ששון, also Esra b. Sason (Sason ist auch Vorname); — S. 5 Z. 7 אנחה vgl. n. 49; Z. 9, vgl. N. 46, 47, 52.

N. 9. דברי פורים ist auch Warschau 1881 gedruckt.

N. 10. S. 6 דברי שיר; in Rabinowitz' Catal. 1881, n. 146 wird als vermutliches Jahr 400 (1640) angegeben; danach ist meine Angabe 1600 in *Supplem. Catal.* zu n. 3446 und in Monatsschr. 1899 S. 520 zu berichtigen, wo ausserdem 170 Druckfehler für 270, wie im Jahrg. 1900, S. 237, wo ebenfalls 1600; die Stelle wäre also Jahrg. 1899, S. 420,

[1]) Wenn ich mich recht erinnere, hat auch Dan. Sanders dieses Gedicht deutsch übersetzt — im Wiener Jahrbuch?

wenn Rabinowitz's Vermuthung richtig war. Wer hat das Büchelchen gekauft, oder besitzt ein anderes Exemplar?

N. 10b. (S. 6) דרשה לפורים, Predigt für Purim „über den Wein שעשה מאיר, verfasst von Meir," ms. Fischl 1886, Sammelband aus dem XVI. Jahrh., nach dessen handschr. Verzeichniss n. 33, bei Brüll, Jahrb. IX, 19, n. 38, wo der Namen des Verf. am Schlusse angedeutet scheint.

N. 11b. (S. 6) הגדה למלמדים, eine Parodie der Pesachhaggada, welche die Zustände der jüdischen Lehrer in den Slavenländern drastisch schildert, von Levi Reuben Simlin; ich kenne nur die 3. verbesserte Auflage, Odessa 1883 (56 S.); die 1. Aufl. erschien vielleicht 1881.

N. 11c. הלכות דעות הרמאים, wie man sich vor Betrügern hüte, eine Parodie des 1. Tractats des Gesetzwerkes von Maimonides? ms. Rabinowitz 1884, n. 52, in 11 Kapiteln, ähnlich מס' פורים.

N. 11d. הלכות מלוה ולוה, Regeln über Verleihen und Entlehnen, Parodie von Mischna und Gamara; מעריב für Purim und ס' חבקבוק (das alte?) von Sacharja Pugliese (פוליסי), verfasst, oder abgeschrieben in Vercelli 1791 27 S.; für 12 M. ausgeboten im Verz. v. Handschr, des „Chaim M. Horowitz" in Frankf. a. M. 1884, S. VI, n. 196. Ueber den Verbleib dieses ms. ist mir Nichts bekannt.

N. 12b. זהר חדש לפורים, Parodie des gleichnamigen kabbalistischen Werkes; die ersten 3 Zeilen, welche in dem hier copirten alten (?) ms. unleserlich waren, fehlen.

(S. 12) רעיא מהימנא, anf. רב אישתעו (אישתעי?) חלקאי זמנא חדא הוי אזלינא בתרי דרב סובאי קרן אור Ende S. 24 סנים בנהירו דאנפין אמן.

(S. 24) אדרא קדישא לליל פורים מרב פורפלאי ורב נערנילאי הוי (so) קא אזלי באורחא . . . (סופו ע' 31) בעלמא דין ובעלמא דאתי.

(S. 31) מדרש הנעלם ושאילתות. רב קעקע לואי ורב סרחונאי תמוהו הוין . . (סופו ע' 34) אשר שאילתין מותרין לפסחא.

Ms. Deinhard, hinter אגרת הפורים (oben S. 275, N 6b).

N. 19b. (S. 8) חרוזים ושירים, Reime und Gedichte für Chanukka und Purim von Abraham משראן (ob Massaran? sonst מסראן u. מאסראן), ms. Schönblum, Catalogue 1885, S. 8 n. 96, wo jetzt? vgl. unten שירים n. 50b, S. 279.

N. 22b. מגדנות, ein Purimgeschenk an die Leser der Zeitschr. המליץ, Petersb. 1883, gehört dem Inhalte nach fast gar nicht zur Purimliteratur, wenigstens nicht in diese I. Abteilung, sondern zu den Purimgaben; doch mag

hier f. 42 hervorgehoben sein: נגינת שותה שכר (משירי אנאקרעאון) 6 Vierzeilen, anfang. מלך ששך מה ימריצני; der anonyme Verf. unterzeichnet נזיר מן היין.

N. **21b.** (S. 9) כלאעת פורים, eine Sammlung von Purimscherzen in arabischem Dialekt, Tunis, s. a. (24 S.), enthält unt. And. auch ein „Theater" (משאטרי); Näheres in meinem Arab. Lit. S. 271 n. 231.

N. **23b.** מגלת מרדכי, s. unter שמחת פורים n. 54b S. 57.

N. **24.** (מגלת סתרים) Darüber theilte mir der sel. Halberstam im December 1883 nach seinem Exemplar der 1. Ausgabe folgendes mit: Dasselbe ist defect, handschriftlich ergänzt, wie es scheint, aus der Ed. Pesaro selbst. Das Format ist klein 4°, dabei ist auch ס' חבקבוק הנביא, aber aus Ed. Ven. 1552 handschriftlich. — מנ' סת' endet wie ms. Leipzig (Delitzsch, Catal., p. 288) הדרן עלך משנכנס אדר סליקא מגלת מדרש הנביא הלביא הלוי סתרים und — wozu ich bemerke, dass in Firkowitzsch's handschr. Catalog. seiner mss. unter n. 457 es heisst לביא הלוי בן גרשום; s. auch Neubauer in Rabbins, p. 725; Hebr. Bibl. XV S. VII; הלביא ist also ein nichts weiter bedeutendes Wortspiel. Ferner natürlich חקקה בגרסות und והצעיר מבני שושנים (gemeint sind wohl die שושניני); לקיים ימי הפורים ולאהוב נשים ולעשות נזיקים (נקיקים בכ"י לייפציג). ferner: למען גבלות (גדולות בכ"י) אשר גבלו ראשונים לא יהיו נמחקים. Die Stelle, wo die Frau „Cardinalis" vorkommen soll, lautet handschriftlich ergänzt: האי נשא [=אשה] דידן ברתיה דבי נשיאה הוות והיו קורין לה קרדינולינה (für Christallina? St.) בלע"ז ואי לא המיאת דהווה עבדה בבי נשיאה לא הוות עבדת.

S. 11 Z. 8 lies H. B. XIII, 2.

N. **25.** S. 12 מחזה מול מחזה ist jetzt in der hiesigen k. Bibliothek; ich kann mich jedoch jetzt nicht näher damit befassen, obwohl das Schriftchen zu den besseren dieser Gattung gehört.

N. **31,** S. 46 Z. 11 lies באחד באדר. Auch מס' פורים in ms. Paris 911[2] nach Mitteilungen von B. Goldberg, ist die Schrift des Kalonymus, anfangend בא' באדר משמיעין על סכלים.

N. **33b,** S. 48, Z. 6: 1844 mit Holzschnitttitel שנת השתיה כדת כאין אונס.

N. **39.** S. 53 פורים שסיגל, s. Winter und Wünsche, Jüd. Lit. III, 596.

N. **39b.** S. 53 מזמונים Z. 5 v. u. אזכיר ist מזמון של פורים.

N. 47. S. 55 שמר מכירת המן ש נ מ כ ר לעבד למרדכי, בשנת תרתין, jetzt ms. München 422, auch in der 2. Aufl. meines Catalogs noch nicht zu finden.

N. 50b. (zu S. 56) שירים חדשים, Neue Gedichte für Chanukka und Purim, ms. Kauffmann X, 1883, n. 46 (6 Mark); ob etwa die חרוזים oben n. 19b (S. 277)?

II. Ritualien und Sammlungen.

Diese Abteilung bietet nur einen Anfang oder Versuch, die Ritus für Purim nach einigen Büchern und Handschriften anzugeben. Ich ordne sie so, dass in erster Reihe (A) die Hauptritus in möglichst vollständigen Ausgaben vertreten sind; in zweiter Reihe (B) kommen kleinere Sammlungen von Hymnen nach ihren Titeln alphabetisch geordnet, darunter das von Fürstenthal zusammengestellte specielle Purimritual; in dritter Reihe (C) kommt ein Verzeichnis von mss. aus den 3 an liturgischen Sammlungen reichsten Bibliotheken, worin Hymnen für Purim verzeichnet sind. Zu bemerken ist, dass auch der Sabbat vor Purim (פרשת זכור), mitunter (z. B. in griechischen Riten)[1]) reichlich bedacht, hieher gehört, wie Fasten Esther, einzelne Hymnen in den verschiedenen Riten oder Hymnensammlungen ihren Platz im Gottesdienste des einen oder anderen Tages einnahmen. Die besondere Bezeichnung, z. B. קרובות, מאורה, יוצר, מזמון, ist oft unsicher, also unwesentlich, jedenfalls bibliographisch gleichgiltig. Eine Fasten-Liturgie für jene Tage scheint erst aus dem Usus (מנהג) sich hier, später als sonst, gebildet zu haben. In Zunz's Ritus (1859) blätterte ich, um Etwas über Purimgebete zu entdecken, nachdem ich im (auszüglichen) Siddur des Amram Gaon (Ed. Warschau, I, 36^b — 37^b) fast nur Vorschriften über das Lesen der Megilla gefunden hatte. Ich habe schwerlich Bedeutendes überschlagen. Erst unter der „bedeutendsten Stadt für Ordnung des Westens", Mainz, bemerkt Zunz (S. 69): „Purim wurde bekannt gemacht, dass das Klopfen nur gestattet sei bei Verlesung der Namen von den Söhnen Haman's". Im polnischen Ritus wird (S. 74, Z. 4 v. u.) Meora am Purim hervorgehoben. Innerhalb des römischen Ritus haben einzelne Gemeinden „eigene Poesien für Purim" (S. 78). Im griechischen oder romanischen Ritus haben Purim und die Fast-

[1]) Z. B. Corfu, ms. Halb. 354, Bodl. 1082.

tage Keroba, nicht aber die 3 Feste (S. 80). Eine Handschr. hat für Purim hinter אמל ורבך noch 4 die Erzählung fortsetzende Nummern (S. 81). Aus diesen allgemeinen dürftigen Nachrichten des Meisters auf diesem Gebiete ergiebt sich, dass die Hymnen für Purim keine Rolle in der Geschichte der Liturgie spielen, wahrscheinlich weil sie in freierer Weise Eingang fanden. Wenn aber die hier nachzuweisende Zahl der erhaltenen Hymnen — die schwerlich der Vollständigkeit nahe kommt — überraschen sollte, so wird man daraus schliessen dürfen, dass die Mehrzahl von „Amateuren" herrührt und zu den Festvergnügungen selbst gehörte. (Fortsetzung folgt).

Besprechungen.

מקרא כמשמעו Scholien und kritische Bemerkungen zu den heiligen Schriften der Hebräer. Dritter Theil. Die Propheten. Von Arnold B. Ehrlich. Berlin, M. Poppelauer, 1901, 518 SS. 8.

In rascher Folge sind von Arnold B. Ehrlich's „Scholien und kritischen Bemerkungen" zu den biblischen Büchern drei stattliche Bände an die Oeffentlichkeit gelangt. Nachdem im Jahre 1899 der erste, den Pentateuch betreffende Band, 1900 der über die „prosaischen Schriften" (Erste Propheten, Ruth, Esra und Nehemia, Chronik) erschienen war, liegt nun der dritte Band vor, der ausser den prophetischen Schriften auch das Buch Daniel behandelt. Mit dem in nahe Aussicht gestellten vierten Bande, über die poetischen Schriften, wird das Werk vollendet sein, das man als die bedeutendste Leistung bezeichnen darf, welche die jüdische Litteratur seit langer Zeit auf dem Gebiete der Bibelexegese hervorgebracht hat. Schon vermöge seines Sprachgewandes verdient Ehrlichs Werk besondere Aufmerksamkeit. Es ist reines und elegantes Hebräisch, dessen Klarheit nur selten durch epigrammatische Wendungen oder durch neugebildete oder in ungewohnter Bedeutung angewendete Ausdrücke beeinträchtigt wird. So wird die Lectüre des Werkes den Freunden eines guten hebräischen Styles auch dort Genuss darbieten können, wo sie sich mit den Ausführungen des Verfassers in Widerspruch wissen. Aber nicht bloss durch seine Sprache, sondern auch vermöge seiner Form reiht sich unser Werk den Erzeugnissen der Schriften der alten jüdischen Bibelerklärer an. Ohne Einleitungen, ohne zusammenhängende Erörterungen des Inhaltes der biblischen Abschnitte, begleiten Ehrlich's Scholien den Text von Vers zu Vers und von Buch zu Buch, und nur hie und da werden meist kurze Excurse allgemeinen Inhaltes den Bemerkungen zu einzelnen Versen eingefügt. Thatsächlich will der Verfasser auch keinen zusammenhängenden vollständigen Commentar zu den biblischen Büchern bieten, sondern er begnügt sich damit, solche Stellen, an denen er eine neue, von der gewöhnlichen Auffassung abweichende Erklärung bieten zu können meint, zu besprechen und nach seiner eigenen, selbstständigen Auffassung zu erklären. Weil aber unserem

Bibelforscher sich auf Schritt und Tritt die Ueberzeugung aufdrängt, dass die früheren Exegeten nicht das Richtige gesehen haben, wachsen diese Scholien zu einem in manchem Capitel keinen Vers unberührt lassenden Commentar an, in dem nothwendigerweise Erklärungen sehr verschiedenartigen Werthes aneinander gereiht sind. Das dem Verfasser vorschwebende Ziel ist in dem Titel seines Werkes zur Genüge gekennzeichnet. Er lautet: מקרא כמשמעו „Die Schrift nach ihrem Wortlaute". Auch hierin also schliesst sich Ehrlich den Klassikern der alten jüdischen Bibelexegese an, indem er mit seiner Schrifterklärung den Peschat, den geraden, natürlichen Wortsinn des Bibeltextes ermitteln und darlegen will. Aber die polemische Spitze, welche dieser Titel seines Werkes in sich birgt, wendet sich gegen die ganze bisherige Bibelerklärung, der es angeblich bis auf den heutigen Tag für eine zahllose Menge von Bibelstellen nicht gelungen ist, den wahren Sinn des Bibelwortes zu erkennen. Ehrlich macht hiebei keinen Unterschied zwischen den alten jüdischen und den modernen christlichen Bibelexegeten. Sämmtlichen Autoritäten stellt er die eigene Auffassung gegenüber; und das Titelblatt jedes Bandes zeigt die stolze, einem arabischen Autor entlehnte Devise: „Derjenige, mit dem die Wahrheit ist, hat die Mehrheit, und wäre er auch nur ein Einzelner". Dieses hoch gespannte Selbstbewusstsein, mit dem unser Verfasser seine Bibelexegese, als die den Stempel der Wahrheit an sich tragende, einer ganzen grossen bibelexegetischen Tradition, sowie dem ungewöhnlich reichen Schriftthum der zeitgenössischen Bibelexegese entgegenstellt, ist bei einem Manne verständlich, der stets seine eigenen Wege gewandelt und dem es gelungen ist, vermöge einer in ihm gleichsam lebendig gewordenen Spracherkenntniss, vermöge einer intimen Vertrautheit mit den biblischen Büchern und vermöge eines intuitiven Scharfsinnes thatsächlich in zahlreichen Fällen den Sinn des Bibeltextes besser zu erkennen, als es bisher geschehen ist. Aber zu jenem Selbstbewusstsein trug auch der Umstand nicht wenig bei, dass Ehrlich die vorhandene exegetische Litteratur nicht in ihrem ganzen Umfange berücksichtigt und so Vieles, was auch schon vor ihm durch Andere gesagt wurde, als sein eigen ansieht, wodurch natürlich die Fülle der Originalität, die er sich selbst als Erklärer des Bibeltextes zuerkennt, bedeutend abnimmt. Jedoch sei hervorgehoben, dass in dem vorliegenden dritten Bande häufiger als in den beiden ersten auf die Ansichten Anderer Bezug genommen wird. Mit Namen werden allerdings Wenige genannt; meist begnügt sich der Verfasser mit umschreibenden Hinweisungen auf einzelne moderne Bibelerklärer. Doch ist das sozusagen stylistische Eigenart oder vielleicht Unart und von unwesentlicher Bedeutung, da unser Verfasser der Darlegung oder Widerlegung fremder Ansichten in seinem Werke nur geringen Raum gewährt und sich meist darauf beschränkt, seine eigene Ansicht darzulegen. Dass ein solches Verfahren die Beurtheilung des Werthes der von Ehrlich mit dem Ausspruche der Neuheit dargebotenen Erklärungen erschwert, ist ebenso klar, wie dass er selbst durch die mangelhafte Berücksichtigung der Leistungen Anderer in der Schätzung der eigenen Leistung bedeutend beeinflusst worden ist. Wie Ehrlich die Arbeit der modernen christlichen Bibelexegeten an der Erforschung des Alten Testaments beurtheilt, zeigt folgende Aeusserung im Vorworte zum ersten Bande (p. VIII): „Die nichtjüdischen Bibelerklärer sind ihren jüdischen Gefährten in Sprachwissenschaft und in Kritik überlegen. Denn seit den Tagen Reuchlins

bis heute haben sie das Studium der Sprachen gründlich betrieben und nach Möglichkeit Handschriften und die alten Uebersetzungen durchforscht, um nach ihnen die Lesung des Bibeltextes zu prüfen und zu verbessern. Aber auch sie haben ihre Ueberlieferungen, die ihnen in der Bibelexegese als Leuchte dienen; jedoch diese Leuchte strahlt in einem von anderwärts stammenden Lichte, da die nichtjüdischen Gelehrten unsere heiligen Schriften nur um ihrer eigenen heiligen Schriften (des N. T.) willen für heilig halten. Weil sonst unsere heiligen Schriften von ihnen missachtet würden, wie wir selbst es sind, so fehlt ihrem Studium die rechte Liebe zum Gegenstande, was auf die Resultate des Studiums nur nachtheilig wirken kann. Ferner richten die nichtjüdischen Bibelerklärer nur auf die mit dem Hebräischen verwandten Sprachen ihr Augenmerk, um mit ihnen die Sprache der Bibel zu vergleichen; hingegen vernachlässigen sie die Sprache des Talmud, weil ihnen dieser ein Buch mit sieben Siegeln ist. Und dennoch gebührt der Sprache des Talmud der erste Rang zur Hinleitung auf den rechten Weg. Denn wie die Verwandtschaft zwischen Vater und Sohn stärker ist, als die zwischen Brüdern, so ist die spätere Sprache eines Volkes für die Erkenntniss seiner früheren Sprache lehrreicher, als die Sprache eines verwandten Volkes, wenn auch früherer Zeit. Die nichtjüdischen Gelehrten bedachten nicht, dass die Ideen jedes Volkes, seine Anschauungsweise und seine Sitten und Gewohnheiten auf seine Sprache und deren Organismus ihre Wirkung ausüben, ... die Ideen und Gewohnheiten des jüdischen Volkes aber uns voll und klar nur aus dem talmudischen Schriftthum erkennbar sind". Trotz des Kernes von Wahrheit, die diese Aeusserung ohne Zweifel enthält, indem sie auf die oft auch bei den unabhängigsten alttestamentlichen Forschern zur Geltung gelangende christliche Tendenz, sowie auf die Vernachlässigung der aus dem Leben des Volkes der Bibel hervorgegangenen Traditionslitteratur des Judenthums hinweist, muss sie als ungerechtes Urtheil über die Leistungen der ausserhalb des Judenthums als blühende Wissenschaft mit Hingebung und Geistesfülle gepflegten Bibelforschung bezeichnet werden. Als so ungemein arm an Resultaten, wie diese Bibelforschung von vier Jahrhunderten des christlichen Europa durch Ehrlich hingestellt wird, kann nur ein befangenes und von den Ergebnissen der eigenen Forschung geblendetes Auge sie sehen. Was seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts durch christliche Forscher für das sprachliche und sachliche Verständniss der biblischen Texte, für die geschichtliche und ästhetische Würdigung der heiligen Schriften Israels gethan wurde, muss den jüdischen Forscher zur Dankbarkeit stimmen und eine so wegwerfende Art, zu urtheilen, wie sie sich in der citirten Aeusserung Ehrlichs und auch sonst in seinem Werke kundgiebt, verhindern. Uebrigens ist seine eigene Methode in der Bibelerklärung von der Methode der modernen, sei es jüdischen, sei es christlichen Bibelexegeten in Wesen durchaus nicht verschieden. Die Quellenscheidung innerhalb der biblischen Bücher, obwohl es nach der Anlage seines Werkes diese Seite der Bibelexegese nicht berücksichtigt, drängt sich hie und da dennoch hervor. Die Kritik des massoretischen Textes und die auf Grund derselben gemachten Textesänderungen nehmen, wie bei allen neueren Exegeten, eine sehr hervorragende Stelle in Ehrlichs Scholien ein. Die alten Versionen zieht auch er zu Rathe, und er giebt oft dem Septuaginta-Texte den Vorzug vor dem massoretischen. Sehr beachtenswerth sind seine aus der Vergleichung des arabischen Wort-

schatzes, sowie der arabischen Syntax gewonnenen Bemerkungen und Erklärungen; aber auch hierbei ist kein principieller Unterschied zwischen seinem Verfahren und dem der anderen Exegeten wahrzunehmen. Auch die Unabhängigkeit der Tradition gegenüber (I. Bd., p. IX) und den Grundsatz, dass die Bibel zunächst aus sich selbst zu erklären sei, den Ehrlich auch auf dem Titelblatte jedes Bandes betont (אמרתים מתוך כתבי הקדש), wird er nicht als unterscheidendes Merkmal seiner Bibelexegese beanspruchen wollen. Beide bilden die gemeinsamen Merkmale des alten jüdischen Peschat sowie der modernen wissenschaftlichen Bibelforschung. Der Anspruch unseres Autors, einen neuen Weg in der Bibelforschung angebahnt, eine neue exegetische Methode geschaffen zu haben, beruht demnach auf Selbsttäuschung, deren Quelle sein oben gekennzeichnetes starkes Selbstbewusstsein ist. Thatsächlich darf er keinen andern Anspruch erheben, als zum Verständnisse der biblischen Texte mit einer ungewöhnlich grossen Anzahl theils neuer, theils neu begründeter Erklärungen beigetragen zu haben. Die drei Bände, die bisher erschienen sind, bilden eine Fundgrube von unerschöpflichem Reichthume für feinsinnige Bemerkungen, für geistvolle Erläuterungen, scharfsinnige Textesberichtigungen, mit denen der Verfasser das Verständniss der Bibel gefördert zu haben sich rühmen darf. Dass sich aber neben den so zahlreichen vortrefflichen und richtigen exegetischen Einzelheiten, welche Ehrlichs Werk darbietet, auch viele minderwerthige finden, braucht bei einem Werke, das mehrere Tausende von Erklärungen und Bemerkungen enthält, nicht besonders betont zu werden. Da diese aber mit dem Anspruch der Neuheit auftreten, darf nicht verschwiegen werden, dass manches Gute unter ihnen nicht mehr neu ist. Das oben berührte Verhältniss des Verfassers zur neuern exegetischen Litteratur brachte es mit sich, dass ihm für mehr als eine seiner Bemerkungen die Priorität strittig gemacht werden kann, wenngleich ihm darin wird Glauben geschenkt werden können, dass er unabhängig von fremden Forschern zu den in diesem Werke als sein Eigenthum vorgelegten Ergebnissen seiner Bibelforschung gelangt ist.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen über Ehrlich's Werk will ich zur näheren Kennzeichnung desselben einen Theil des zuletzt erschienenen Bandes, und zwar die das Buch Jesaia betreffenden Scholien, näher beleuchten.

Zunächst seien Beispiele von Textemendationen erwähnt, die ernste Beachtung verdienen. 3, 14. ואתם l. אתם (das ו ist vom Schlusse des vorherg. Wortes wiederholt). — 5, 9. באזני l. באדני (das ב leitet den Schwur bei Gott ein; ich füge hinzu, dass die Verbindung אדני יי צבאות bei Jesaja nicht selten ist, s. 3, 15; 10, 23, 24; 22, 5, 12, 14, 15; 28, 22). — 5, 12. ידליקם, l. יְדַלְקֵם (vgl. Echa 4, 19: דלקנו). — 9, 18. נעתם, l. נֶעְרַתָם (vgl. Hiob 38, 13). — 10, 13. ואסיר, l. ואסת. — 10, 27. שמן l. שְׁמֵי. — 15, 4. חֲלָצֵי l. חַלְצֵי (von חֲלָצִים). — 16, 14. ושאר l. וְשָׁאַר (vgl. I. Sam. 16, 11). — 17, 4. ומשמן, l. וּמְשָׁמֶן (vgl. ובשרי כחש משמן Ps. 109 24). — 17, 10. נעמנים, l. נאמנים (vgl. Jer. 2, 21: נטעתיך . . זרע אמת); ib. תזמרנו, l. תזמרנו. — 23, 11. מעזניה, l. מאזניה (vgl. Hosea 12, 8). — 26, 8 f. נפש ist zu streichen und נפשי mit תאות zu verbinden, so dass V. 9 mit אויתיך beginnt. — 26, 9. Das ץ von לארץ aus dem folgenden צ dittographirt; l. משפטיך לאר (לאור) (vgl. Zeph. 3, 5). — 29, 7. צביה ומצרתה l. מְצָבָה וּמְצָרְתָיה (nach V. 3). — 31, 9. ממנור l. ממצור

(vgl. 37, 26). Ib. מנם, l. מחנם (vgl. 30, 4). — 34, 8. לִרִיב, l. לִיְרִיב (vgl. 49, 25). — 38, 12. וגלה, l. וגלה. — 42, 17. יבשו בשת, l. ילבשו בשת (vgl. Ps. 35, 26, Hiob 8, 22). — 44, 3. צמא, l. צמאון (vgl. 35, 7, ון fiel wegen des folgenden [ונ]וזלים aus). — 44, 7. אשר תבאנה ist in den Text gerathene erklärende Glosse zu אותיות. — 48, 6. ונצרות, l. ובצרות (nach Jerem. 33, 3, vgl. יבצר Gen. 11, 6). — 50, 1. ובפשעיכם, l. ובפשעיה. — 52, 4. באפם, l. באפי (vgl. 10, 5). — 57, 6. הם הם, l. גם הם. — 57, 9. ותשרי, l. ותשכי (= ותסובי, vgl. II. Sam. 14, 2). — 58, 7. ועניים, l. ועניי (מרודים Abstr. wie Echa 1, 7). — 58, 10. ותפק, l. ותרק (vgl. 32, 6; 29, 8). — 61, 3. לשום l. לשלם (vgl. 57, 18). — 61, 6. תתימרו, l. תתעמרו (nach Deut. 21, 14).

Manche der von Ehrlich vorgeschlagenen Emendationen sind bereits von Anderen vorgeschlagen worden. In einer der Emendationen-Sammlungen von Graetz (1892) und von Oort (1900) oder in beiden finden sich zu folgenden Jesaia-Stellen dieselben Textverbesserungen verzeichnet, die auch Ehrlich empfiehlt: 5, 18; 5, 23; 5, 26; 8, 7; 14, 6; 44, 17; 45, 16; 46, 8; 55, 4; 60, 11. Andere Emendationen, die Ehrlich vorschlägt, erweisen sich bei näherem Zusehen als unhaltbar; so die zu 1, 7; 5, 17; 10, 25; 13, 11; 17, 1; 22, 14 (E. zieht ונגלה als וְנִגְלָה zum vorhergehenden Verse und zerstört damit Sinn und Rhythmus); 24, 20 (כשכור, l. כִּסְבָּה = כשכה, vgl. 1, 8.; s. jedoch Ps. 107, 27); 27, 6; 42, 6, 15, 25; 48, 11.

Die Bedeutung der Scholien Ehrlichs ist jedoch nicht an jenen Stellen zu suchen, an denen er den Sinn des Textes mit Hilfe der Berichtigung desselben ermittelt, sondern vielmehr dort, wo er auf überraschende Weise dem vorliegenden Textbestande einen von den übrigen Erklärern abweichenden Sinn abgewinnt, den man oft als plausibel und in den Zusammenhang der Stelle gut sich einfügend anerkennen muss. Einige dieser originellen Erklärungen Ehrlichs zu Jesaja seien hier kurz hervorgehoben:

2, 2. „Berge" und „Hügel" sind als die Stätten der heidnischen Götterculte genannt. — 4, 2. Die Landwirthschaft und die Erzeugnisse des Bodens gelangen wieder zu Ehren (im Gegensatze zu dem im vorhergehenden Abschnitte geschilderten verfeinerten Luxus der jerusalemischen Frauen). — 9, 4. Die dem Feuer übergebenen Kriegsgewänder sind nicht die des besiegten Feindes, sondern die der Judäer, welche in der angekündigten Friedenszeit (V. 6) Alles, was an den Krieg erinnert, vernichten werden. — 7, 4. בחרי אף gehört zu העשנים; mit רצין beginnt das zweite Versglied, die Erklärung zu שני זנבות. — 14, 2. Subject zu ולקחום, wie zu den folgenden Verben, ist בית ישראל, עמים[1]) gehört epexegetisch zum Objectsuffix von ולקחום; gemeint sind die in V. 1 erwähnten Angehörigen anderer Völker[2]). — 22, 24. כלי הקטן, die Geräthe des Geringsten (in Eljakims Vaterhause). — 26, 4. ביה gehört ebenfalls zu כי במחו; bed.: ja. — 26, 18. יפלו ist nach נפלו I Chr. 12, 19 zu verstehen, also mit עליני zu ergänzen: die Bewohner der Welt fallen uns

[1]) Ehrlich liest sonderbarerweise עמים רבים.

[2]) Diese Auffassung der Stelle wird annehmbarer, wenn wir das als epexegetisches Object immerhin ungeschickte עמים zu עמם verbessern. Zu ולקחום עמם vgl. ולקחת עמך, Richter 4, 6; קחו עמכם Hosea 14, 3; ויקח . . . אתו, Gen. 22, 2.

nicht zu, schliessen sich uns nicht an. — 30, 6. משא בהמות נגב (die Last der nach dem Süden ziehenden Thiere) ist Object zu יניעו, V. 4, von welchem Verbum auch על עם לא יועיל למו, Vers 5, abhängt („zu dem Volke..."); כל הבאיש ist eingeschobener Satz. — 30, 31. Der Vers ist durch Inversion zu erklären: כי מקול ה' בשבט יכה יחת אשור. — 30, 33 הוא (Kethib) ist Aschur: לְמַלֶּךְ = למלך. — 33, 24. שכן bezeichnet die Nachbaren des geretteten Juda. Keiner wird sagen: ich empfinde Leid darüber (vgl. חולה, I Sam. 22, 8), dass dem Volke, das in Zion wohnt, die Schuld vergeben ist. — 35, 8. והוא למו ist nach הלנו אתה, Jos. 5, 13, zu verstehen: Kein Unreiner, und gehörte er auch zu ihnen, wird den Pfad beschreiten. — 40, 2. בכל חטאתיה, bei (trotz) aller ihrer Sünden. — 40, 10b ist nach Ez. 29, 18. 20 und Jes. 8, 4 (לפני) zu verstehen. Das heimkehrende Israel selbst ist der Kampfpreis, der Lohn, den Gott mit seinem Siege (V. 10a) gewonnen hat. — 40, 20. תרומה gehört als zweites Object zu יבחר. — 40, 26. רב אונים ואמיץ כח sind Epitheta des Himmelsheeres. — 41, 9. אצילי ist nach אצילי, Exod. 24, 11 zu verstehen; synonym damit ist קצות („du, den ich vor den Vornehmsten der Erde erwählte und vor ihren Edlen berief"). — 42, 16. Der Schluss des Verses verweist auf die Vergangenheit: „Dies sind die Dinge, die ich — auch früher — gethan und nicht unterlassen habe." — 42, 22 בחורים, (l. בָּחוּרִים) ist חורים (vgl. Jerem. 27, 20: חורי יהודה) mit der Praeposition ב, die von הפח abhängt (vgl. יפיח בהם, Ps. 10, 8). Das Subject zu החבאו ist חורים. — 43, 4. מֵאשר ist comparativisch zu erklären: mehr als du werth bist, bist du in meinen Augen geschätzt, da ich dich liebe. — 46, 6. כיס hat dieselbe Bedeutung wie in Deut. 23, 13, Micha 6, 11, Prov. 16, 1: der Beutel, in dem sich die Gewichte befinden. — 51, 13. Der „Bedränger" ist Cyrus nach der Auffassung der Exulanten. — 51, 14. לשחת gehört zu צועה: der der Gruft sich zuneigt. — 53, 4. לפניו ist so zu verstehen, wie in Jerem. 49, 5: „vor sich hin, geradezu." — 54, 6. אמר אלהיך ist parallel mit קראך ה' (vgl. Prov. 7, 4). — 57, 15. שמו bezieht sich auf sämmtliche vorstehende Epitheta von רם an. — 59, 10. כשכנו gehört auch zu באשמנים (vgl. Lev. 26, 37: וכשלו איש באחיו): [wir strauchelten] über Gesunde sowie über Todte (als ob es Todte wären). — 61, 7. חלקם gehört zu וכלמה: die da jubeln (ירני), die in V. 6 genannten Völker — Schande ist ihr Antheil. — 63, 18. Subject zu ירשו ist צריך, wie im folgenden Satze. Der Sinn ist: Seit geringer Zeit erst haben unsere Feinde dein heiliges Volk in ihrer Gewalt, dein Heiligthum zertreten; und schon sind wir so geworden, als hättest du nie über uns geherrscht u. s. w. — 64, 7. בלנו nicht wir Alle, sondern: wir ganz, auch der sündige Trieb in uns.

Von eigenartigen — allerdings nicht immer einleuchtenden — Worterklärungen, die zum Theil auf dem Arabischen beruhen, seien folgende erwähnt: 1, 22. מהול, gemildert, geschwächt (von arab. مَهَلٌ, sachte verfahren). — 3, 26. ונקתה, zu lesen וְנִקְתָה, und nach dem arabischen نَقَاوَة (der beste Theil, das Beste) zu erklären. — 8, 21. עבר, bed. erwägen, prüfen, nachdenken (arab. عَبَرَ, אעתבר), ebenso wie I. Kön. 8, 9 (II. Chr. 7, 21), II K. 6, 30. — 11, 7. תרעינה, sie werden sich zu einander gesellen (vgl. Richter 14, 20, רעה). — 21, 2. אנחתה ist aus

נחת herzuleiten (nach der Form von אַנְקָרָה) und bed. Widerstand[1]). — 25, 4. קיר ist aus כהקיר, Jerem. 6, 7 abzuleiten. — 25, 7. הלוט I bed. den Fluch (nach dem Aram.), המסכה, die „Abhängigkeit" (vgl. 30, 1 und נסיך). — 33, 17. ביפיו (nach arab. وضأ), in seiner vollkommenen Würde. — 43, 14. In בריחים ist ב Praeposition. ריח, von רוח Wind, bed. Segelschiffe. — 49, 6. נצירי (l. נְצָרֵי) ist Plural zu נֵצֶר (11, 1). — 49, 7. נגש bed. die einzelne Person. — 50, 4. In לעות ist ל wurzelhaft. Das Wort ist Subst. von לעה in der Bed. des arab. لغى reden. — 57, 17. In בעון בצעו bed. בצע das Ende, vgl. עון קץ (Ezech. 21, 30). — 57, 19. בורא gehört zu להבורת II. Sam. 3, 35 (סעודת הבראה): er labt sich (der Trauernde) an der Frucht der Lippen: Friede etc. — 58, 9. שלח אצבע ist nach שלח ידו, Exod. 22, 10, zu verstehen und bed. Veruntreuung. — 59, 15. משתולל ist aus הולל abzuleiten (משתעל) und bed.: wird für einen Narren gehalten.

Beachtenswerthe, zum Theil recht feinsinnige lexikalische Bemerkungen finden sich zu 1, 2 (משש); 6, 2 (עופף); 30, 24 (מקנה); 33, 23 (נבו); 44, 19 (שאריתו und יתר); 46, 5 (דמה und השוה); 63, 6 (שברי); 63, 8 (אך). Ein Beispiel willkürlicher Unterscheidung ist was zu 24 7 über תירוש und יצהר im Gegensatze zu יין und שמן gesagt ist. Auch sonst fehlt es nicht an willkürlichen und gewaltsamen Worterklärungen. S. zu 1, 18 (ונוכחה); 2, 3 (והלכו); 3, 25 (מתיך); 5, 1 (דודי); 5, 17 (מחים); 17, 11 (נחלה); 41, 19 (עץ שמן); 41, 25 (מצפון); 42, 13 (יעיר); 43, 8 (הוציא).

Ein Grundzug der Exegese Ehrlichs, wie er auch in den bisher angeführten Beispielen hervortritt ist das Streben, die ausgetretenen Pfade zu verlassen und auch dort neue Auffassung zur Geltung zu bringen, wo auch das empfindlichste exegetische Gewissen sich bei der recipirten Auffassung beruhigen kann. Nur einige Beispiele seien dafür angeführt, wie Ehrlich die bisher unbeanstandete Auffassung einer Bibelstelle mit Scheingründen bekämpft und seine eigene, die aber als gewaltsam und unnatürlich bezeichnet werden muss, an ihre Stelle setzt[2]). 2, 2. מציון תצא תורה soll nicht mehr bedeuten: Von Zion wird die Lehre ausgehen, sondern: „über die Grenze Zions wird die Lehre gehen". — 5, 24. Gegen den Parallelismus soll ירפה Subject zu שרשם sein. — 5, 24. נכנליו sind nicht die Räder, d. i. Wagen der Assyrer, sondern (nach Jes. 17, 13) „der Staub — eig. der Staubwirbel — den sie aufwerfen." Aber ohne Zweifel ist ונלנכיו בסופה genau so zu verstehen, wie וכסופה מרכבותיו, Jerem. 4, 13. — 10, 34. אדיר soll Apposition zu הלבנון sein: „und der Libanon, mächtig wie er ist, soll fallen". — 11, 16. מאשור soll zu והיתה מסלה gehören, obwol dadurch אשר ישאר zu einer unerträglichen Tautologie wird. — 14, 16. ראיך soll heissen „die dich je sahen" (in dem Zustande deiner Macht). — 16, 2. מעברות לארנון gehört zum folgenden Verse und mit den Worten הביאו עצה עשו פלילה (Kethib) sind die Furthen des Arnon angesprochen! —

---

[1]) E. führt dazu an נחת, Jes. 30, 30, das aber zu נוח gehört.

[2]) In dem vorliegenden dritten Bande bedient sich E. öfter als früher der deutschen Wiedergabe der Textworte, um seine Erklärung zusammenzufassen und zu verdeutlichen. Im Folgenden citire ich diese, stylistisch nicht einwandfreien, Uebersetzungen des Verfassers.

22, 2. Gegen den Rythmus erkl. E. den Vers so, dass מקשת אסרו כל נמצאיך einen Satz bilden. — 24, 14. צהלו מים soll bedeuten: sie jauchzen stürmischer als das Meer (als ob צהל vom Brausen des Meeres gesagt werden könnte). — 28, 1. Die Erklärung der ersten Hälfte des Verses nimmt auf die zweite keine Rücksicht und wird dadurch hinfällig. — 28, 12. Rythmus und Sinn werden vollständig zerstört durch die Uebersetzung der Worte זאת המרגעה . . . . . mit „diese Unthätigkeit lasset den Ermüdeten und dieses Faulenzen". Diese Erkl. ist auch grammatisch bedenklich. — 32, 4 b. „und die Zunge derer, die die Begriffe verdrehen, wird sich hübsch richtig ausdrücken". — 37, 2. בנים soll „Männer" bedeuten. — 40, 16. Die Erkl. von כמר מדלי berücksichtigt nicht das parallele וכשחק מאונים (es wäre denn, dass מאונים zu ממאונים geändert würde). — 43, 22 soll bedeuten: „doch hast du mich nicht gepredigt, Jakob; ja du bist sogar selber meiner überdrüssig geworden". (Dass יגע ב nicht diese Bedeutung haben kann, sieht man aus Jos. 24, 13). — 44, 22. כעב soll nicht bedeuten: wie eine Wolke, sondern wie mit einer Wolke (bedecke ich deine Missethaten); aber מחה bed. nicht bedecken, sondern hinwegwischen, tilgen, und die Wolke ist ein Bild des spurlos Verschwindenden, vgl. Hiob 30, 15: כעב עברה ישועתי (s. auch Hosea 6, 4). — 45, 23. צדקה soll App. zu ממי sein: „aus meinem wahren Munde". — 48, 11. יעמדו soll bed. innehalten, „die Functionen einstellen", wie ויעמד II K. 4, 6. Aber die gleiche Bedeutung von יעמדו mit ועמד, Ps. 33, 9 (vgl. Ps. 119, 90) kann nicht übersehen werden. — 51, 4. Die Erkl., wonach עמים ארגיע („den Völkern will ich Ruhe schaffen") einen Satz für sich bildet, zerstört den Parallelismus. — 51, 6. כמו כן „wie fest steht"! — 54, 16. Einen verkehrten Sinn des Verses giebt E.'s Uebersetzung: „Wohl habe ich den Schmied geschaffen, der in's Kohlenfeuer blasen und ein harmlos Ding hervorbringen mag; doch ich allein mache die Waffe zum Mordwerkzeug". — 56, 2. Der Auffassung, wonach nicht die Beobachtung des Sabbath an sich als wesentlich gerühmt wird, steht V. 6 entgegen (vgl. auch 58, 13). — 58, 7. ומבשרך לא תתעלם soll bedeuten: und deinem eigenen Fleische dich nicht entziehst, d. h. deinem eigenen Leibe nicht die Nahrung versagst (am Fasttage nicht fastest!) — 58, 12. לשבת soll Substantiv zu שבת sein, und נתיבות לשבת bed. „verfallene Pfade"!

Besondere Anerkennung verdient die geschickte Anwendung, welche Ehrlich in seiner Exegese von der arabischen Syntax macht, deren Terminologie er hebräisch wiedergiebt. z. B. בדל (badal) mit חיכוך (14, 11). Unberechtigt ist jedoch die arabische Analogie, um חלית 14, 10 als Nebenform von חֲלָלָה zu erklären.

Isagogische Fragen werden zum Buche Jesaia nicht oft erörtert. Eine allgemeine, kurze Bemerkung über das Buch Jesaia und seine verschiedenen Redactionen lesen wir zu 1, 1. Andere hieher gehörige Bemerkungen bietet der Verf. zu 2, 1; 7, 3; 12, 1; 23, 13; 24, 21; 26, 1; 27, 13; 28, 7; 29, 3; 34, 16: 37, 8. Den zweiten Theil des Jesaia-Buches betreffende allgemeine Fragen werden berührt zu 49, 3; 59, 21; 61, 9 (V. 7b—9 späterer Zusatz); 63, 7 (ist Ueberschrift des hier beginnenden neuen prophetischen Abschnittes); 66, 1.

Merkwürdig berührt es, dass der Verfasser, der auch der schwierigsten Bibelstellen Herr zu werden und sie auf eigene Art zu erklären

unternimmt, hie und da[1]) das Geständniss des Nichtverstehens ablegt oder (wie zu 33, 7) ein resignirtes Ignorabimus ausspricht.

Die vorstehenden Proben aus den Scholien Ehrlich's zu einem einzigen biblischen Buche werden genügen, um das ganze Werk zu kennzeichnen. Ehrlichs Exegese wirkt anregend auch dort, wo sie ernsten Widerspruch hervorruft. Der sarkastische Ton, die schonungslose Herbigkeit, mit der die ganze Zunft der Bibelexegeten durch den Verfasser fortwährend kritisirt wird, der Mangel an Achtung in seinen Aeusserungen über die Tradition und über die Klassiker der alten jüdischen Bibelauslegung, die sonstigen Rücksichtslosigkeiten des Werkes, wie z. B. der am Schlusse des ersten Bandes zu lesende heftige Ausfall gegen den Pentateuch, sollten Niemanden davon zurückhalten, die Fülle von Geist und Scharfsinn, die hier in knapper und niemals langweiliger Form dargeboten wird, auf sich einwirken zu lassen. Die jüdische Litteratur, aber auch die Litteratur der Bibelexegese überhaupt, hat durch Ehrlichs Scholien eine dankenswerthe Bereicherung erfahren.

W. Bacher.

Goldberg, Ad., „Licht aus Osten". Gedichte und Sprüche aus der morgenländischen Litteratur, für die reifere Jugend ausgewählt. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 159 SS., 8.

Der kleine Band ist mit Geschmack und poetischem Verständnis eben so wohl, wie mit pädagogischem Geschick zusammengestellt und obenein sehr ansprechend ausgestattet, so dass er sich zu Geschenken, Prämien etc. vorzugsweise eignen dürfte. Nach dem eigenen Ausspruch der Herausgeberin ist er „zunächst für die reifere Jugend bestimmt, unter Umständen als ein die Schullectüre ergänzendes Buch, das unterhält, belehrt und sittlich einwirkt". Die Spruchperlen der Sammlung sind meistens dem Hebräischen, Arabischen, Persischen und Indischen entnommen; auch der Talmud und die neuhebräische Poesie des Mittelalters ist vertreten. So ist das Buch auch für den Unterricht in der jüdischen Geschichte und Litteratur verwendbar. Als dankenswerthe Beigabe reiht sich ein sorgfältiges Verzeichnis der Dichter mit kurzgefassten biographischen und litterarischen Bemerkungen, so wie ein eben solches der Uebersetzer und Sammler an. Seinem litterar-historischen Zweck würde das Buch übrigens noch besser dienen, wenn es nicht nach dem Gedankeninhalt in verschiedene Abschnitte, wie „Natur und Gott", „Welt und Mensch" etc. geordnet wäre, sondern nach Ländern und Völkern.

Marie Landmann.

---

[1]) S. zu 18, 7; 22, 5; 26, 16; 26, 19; 27, 1; 27, 6; 28, 7; 28, 23; 38, 14; 47, 3; 47, 8.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaction verantwortlich: Dr. M. Brann, Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn, Pressburg.

סנה und סיני.

Von Dr. **Leo Bäck.**

שכני סנה in Deut. 33, 16 wird im Hinblick auf Exod. 3, 2 f. erklärt als „der im Dornbusch wohnende". So hatten es die Septuaginta und die Targumim aufgefasst; aber sie hatten es auch schon als auffällig empfunden, dass auf Grund einer einmaligen Erscheinung ein „Wohnen" ausgesagt werde. Die griechische Uebersetzung stellt deshalb für das Wohnen die blosse Erscheinung ein[1]), und Onkelos übersetzt, um jedes Missverständnis auszuschliessen: der, dessen Schechina im Himmel ist und der dem Moses im Dornbusch erschien[2]). Den mittelalterlichen Exegeten hatte sich dieselbe Schwierigkeit aufgedrängt. Ibn Esra sucht ihr aus dem Wege zu gehen, indem er das Participium שכני gar nicht auf Gott, sondern auf den Menschen bezieht; er erklärt: es möge Joseph zu Theil werden das Ziel der Sehnsucht dessen, der im dornigen, d. h. trockenen Lande wohnt und darum stets um Regen betet[3]). רצון שכני סנה ist so nach Ibn Esra nur ein poetischer Ausdruck für den Regen. Für Nachmanides steht der Dornbusch gewissermassen als pars pro toto; Gott werde von Moses „der im Dornstrauch wohnende" genannt, weil Gott ihm zum ersten Male im Dornstrauch erschien und lange Zeit auf dem Sinai, wo sich dieser Strauch befindet, wohnte[4]).

Neuere Erklärer sind geneigt, um diesem unabweisbaren Bedenken Rechnung zu tragen, für סנה das sprachlich naheliegende und durch den Inhalt nahegebrachte[5]) Wort סיני einzusetzen. So Renan[6]), Wellhausen[7]), und diesem folgend Steuernagel, der neueste Commentator des Deuteronomium; letzterer übersetzt dementsprechend: „mit dem Wohlge-

---

[1]) τῷ ὀφθέντι ἐν τῇ βάτῳ.

[2]) Das Targum jeruschalmi übersetzt: דאשרי יקר שכנתיה בסניא Pseudojonathan übersetzt: דאתגלי באיקר שכינתיה על משה בסניא. Vgl. Pseudojonathan zu Exodus 3, 2.

[3]) Ibn Esra zu Exod. 3, 2. Die Erklärung, die er zu Deut. 33, 16 vorbringt, ist nicht seine eigene, sondern die des Saadja.

[4]) Nachmanides zu Deut. 33, 16.

[5]) Als Stätte Gottes ist der Sinai bezeichnet Deut. 33, 2, Jud. 5, 5. Ps. 68, 9 u. 18.

[6]) Renan, histoire du peuple d'Israël I² p. 192 n. 1.

[7]) Wellhausen, Proleg.⁴ S. 344.

fallen dessen, der auf dem Sinai wohnt"[1]). Die inhaltliche Schwierigkeit wäre hierdurch wohl behoben; die Emendation lässt sich jedoch in philologischer Hinsicht schwer rechtfertigen; der Knoten ist durch sie nicht gelöst, sondern durchhauen. Aber auch ohne diese Gewaltsamkeit kann man vielleicht zum Sinai gelangen.

Im Hebräischen finden sich nämlich, wenn auch nur vereinzelt, neben einander die monophthongische Endung ָה und die diphthongische Endung ַי als radikaler Wortausgang. Barth[2]) führt an: שָׂדַי neben שָׂדָה, sowie neben אִשָּׁה die Form אִשַּׁי, die als Absolutus zu dem singularischen status constructus אִשֵּׁי anzusetzen ist[3]). Könnten da nicht auch סנה und סיני mit einander identisch sein, derart dass das eine die monophthongische, das andere die diphthongische Form eines und desselben Eigennamens wäre?[4]). שכני סנה hiesse dann, ohne jede textliche Aenderung: der auf dem Sinai wohnende. Die Vokalisierung der Massoreten, die nach dem Beispiel von Targum und Midrasch סנה als Dornstrauch auffassten, dürfte aber wohl abzuändern sein, vielleicht nach Analogie von סֶנֶה I Sam. 14, 4, wenn anders anzunehmen ist, dass dieses Wort, wie z. B. בֶּכֶה und הֶגֶה, in pausa unverändert geblieben ist[5]).

Eine Frage, die sich hieran anschliesst, ist die, ob סנה in Exodus 3, 2 ff. in gleicher Weise zu interpretieren sei, so dass es dort hiesse: der Sinai brannte in Feuer, aber er wurde nicht verzehrt. Dafür zu sprechen scheint der demonstrative Artikel הסנה, der auf etwas Bekanntes hinweist[6]), was vom

---

[1]) Steuernagel, Handkommentar zu Deuteronomium cap. 33 v. 16; vgl. auch Baentsch, Handkomm. zu Exod. 3, 2.

[2]) Barth in ZDMG. 42, 351 Anm. 3 und „Nominalbildung" § 230 p. 375.

[3]) Barth, Nominalbildung a. a. O., Anm. 2: „der Constr. אִשֵּׁי verhält sich zum parallelen אִשֵּׁה wie שְׂדֵי zu שְׂדֵה".

[4]) Folgende Formen seien, zwar nicht als analoge Bildungen, aber zur Vergleichung angeführt: אָפְנַי = אָפְנָה (Barth in ZDMG. 42, 345), לִבְנָה = arab. lubnaj (Gesenius-Kautzsch, Gram. [25] § 86, 2, 5), ferner die Femininformen שָׂרָה = שָׂרַי (Nöldeke in ZDMG. 40, 183) und עֶשְׂרֵה = israj (Olshausen, Grammatik § 110). Vgl. auch דָּוָה und דַּוָּי.

[5]) S. Olshausen, Grammatik § 144 a; vgl. auch Gesenius-Kautzsch § 84 a 1ε und § 87, 1 c. Ueber die Zusammengehörigkeit von סיני und סנה (I Sam. 14, 4) vgl. Wellhausen, Proleg. [4] S. 344, Anm. 1.

[6]) Vgl. Baentsch, Handkomm. zu Ex. 3, 2: „הסנה mit Artikel, als ob der Dornstrauch bekannt wäre".

Sinai eher gilt, als vom Dornstrauch. Dass der Sinai in Feuer brennt, wie es vom סנה gesagt wird, ist eine ständig wiederkehrende Anschauung im Pentateuch[1]); ja das vom סנה Exod. 3, 2 ausgesagte Prädikat בער באש findet sich gerade regelmässig beim Sinai, und überhaupt sonst nur bei ihm[2]). Auch die Heiligkeit des Bodens[3]) ist dem Sinai eigentümlich[4]). Trotzdem wird es, da mehr dagegen zu sprechen scheint, angemessener sein, bei der herkömmlichen Interpretation von Exodus 3, 2 zu bleiben. Es ist dann auch leicht begreiflich, dass diese Erzählung vom Dornbusch es verschuldet hat, dass man im Worte סנה Deut. 33, 16 nicht den Sinai erkannt, sondern den Dornstrauch erblickt hat.

Die Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden.

Von **Sigmund Jampel.**

(Fortsetzung).

Achtens. In Zach. 2, 5. 10 verkündet der Prophet die Herrlichkeit Jerusalems in der Zukunft. In Vers 10 ruft er den Zeitgenossen zu, dass sie aus Babel fliehen und in Zion ihre Zuflucht suchen möchten. Kosters sagt nun: „Man braucht doch nicht zu fliehen aus einem Lande, das man frei verlassen kann, wenn man will. Zach. setzt also voraus, dass die Gefangenschaft im eigentlichen Sinne noch fortdauert. Zu demselben Schlusse bringt uns auch Zach. 8, 7“ (Kost. 20).

Allein wir haben oben zur Genüge gesehen, dass die durch Hungersnoth und Elend zugrunde gegangenen Colonisten der ersten Rückkehr den die alte Herrlichkeit des Gesammtisraels herbeisehnenden Propheten ebensowenig befriedigen konnten, wie die heutigen paar verkümmerten zionisti

---

[1]) Exod. 19, 18 f; 20, 21; 24, 17; Deut. 4, 11 et passim.

[2]) הדר בער באש = הסנה בער באש s. Deut. 4, 11; 5, 20; 9, 15. בחרב מתוך האש = מתוך הסנה Deut. 4, 15. vgl. 4, 33; 5, 23; 9, 10; 10, 4 et passim. Zu dem Gebrauch von תוך vgl. Micha 7, 14 בתוך כרמל.

[3]) Exod. 3, 5.

[4]) Exod. 19, 12 ff.; 24, 2 ff. — Der Sifre zu Deut. 33, 16 (ed. Friedmann § 353) שנגלה על הסנה enthält jedenfalls eine falsche Lesart, die nach Friedmanns Vorschlag zu verbessern ist. Es wäre mehr als gesucht, wenn man etwa aus den Worten על הסנה folgern wollte, dass der Sifre das Wort סנה als Sinai aufgefasst habe.

schen Colonien in Palästina, deren Bewohnerzahl die der Zeit Zach. übertrifft, einen heutigen Juden, dem Zach. Ideal vorschwebt, befriedigen können.

Aus eben dem von Kosters angeführten Vers 8, 7 geht deutlich hervor — was auch schon Sellin bemerkt hat — dass der Prophet nicht bloss die Juden aus dem Norden ארץ צפון (2, 10) sondern auch diejenigen von Osten und Westen herbeiwünscht. Diesem Wunsche entspricht vollständig seine Vorstellung (2, 8.), dass Jerusalem so stark bevölkert sein werde, dass es keine Mauer werde umfassen können. Diesen Wunsch führt der Prophet in 2, 12, noch weiter aus, indem er dem Judenthum verspricht, Herrscher ihrer jetzigen Herrn zu werden. Das ist der einzige ungezwungene Gedankengang, den diese Sätze wiedergeben.

Was nun den Kosters'schen Hauptpunkt, nämlich Vers 2, 10, anbetrifft, so begreift man es durchaus nicht, wie Kosters geglaubt haben kann, dass der Prophet den babylonischen Judäern, denen die persische Regierung keine Freiheit gewähren wollte, empfohlen habe, aus Babylon, welches unter persischer Herrschaft stand, zu entfliehen, und in Zion, welches ebenfalls unter derselben Herrschaft stand, Zuflucht zu suchen.

Neuntens. Zach. 5, 11. 6, 1—8 sprechen auch gegen die Annahme einer Rückkehr unter Kyros; denn dann wäre der hier geäusserte Groll gegen Babylon ganz unerklärlich. Ferner spricht auch 6, 15 dagegen; denn, wenn viele schon unter Kyros gekommen waren, so brauchte der Prophet hier nicht zu betonen, dass Leute aus fernem Lande zum Tempelbau kommen werden (Kost. 21). Aber der Hass gegen Babel konnte durch die Befreiung unter der Perserherrschaft nicht nur nicht schwinden, sondern er musste sich, wie psychologisch leicht erklärlich, erst recht steigern. Denn das Licht der persischen Milde musste den Schatten der babylonischen Härte nur noch mehr verdichten. Wären die Exegeten der Kostersschen Ansicht, so hätten sie keinen Tritojesaias anzunehmen sich genöthigt gesehen (Vgl. Kittel und Duhm zu Jes. 56.)

Was nun Zach. 6, 15 anbetrifft, so ist der Punkt den Kosters ganz besonders hervorhebt, am allerwenigsten beweiskräftig. Denn der Prophet wollte auch nichts weiter, als angesichts der eben zum Tempelbau herbeigeeilten Fremden, die auch grosse Spenden mitbrachten, die armen

Colonisten, von denen der Tempelbau zuviel Opfer forderte, damit trösten, dass sie die Lasten des Tempelbaues nicht allein zu tragen haben werden, sondern dass auch noch die in der Ferne wohnenden Brüder daran teilnehmen werden, wie es eben auch geschah.

Zehntens. Auch Esra 7—10 soll die Ungeschichtlichkeit der Rückkehr beweisen; denn da in Esra 8, 3—14. 24. 35 alles mit der Zahl „zwölf" geschieht, wobei also die Zahl der 12 Stämme berücksichtigt wurde und Esra also in seiner Expedition die Gesammtheit Israels repräsentiert, so kann vor ihm keine Gola gekommen sein, sonst hätte er seine kleine Schaar nicht als „Israel" hinstellen können (Kost. 36). Was man nun zu solchen willkürlichen Behauptungen sagen soll, weiss man wirklich nicht. Nach sämtlichen historischen Berichten stammt sowohl die Expedition Serubabels als auch diejenige Esras von keinem anderen Stamme als von Juda und Benjamin. Wie konnte also Esra, selbst wenn keine Gola vor ihm stattgefunden hätte, seine 1500 Mann für „Israel" ausgeben? Kosters selbst giebt ja zu, dass Esra dies nur in symbolischem Sinne that. Warum sollte also Esra, falls 80 Jahre vor ihm bereits eine gleiche oder ähnliche Expedition stattgefunden hatte, zu einer solchen Symbolik keine Ursache haben? Warum sollte diese bildliche Darstellung angesichts einer vorangegangenen Gola weniger schicklich sein, als gegenüber den eingebornen Juden Jerusalems?

Das Darbringen von Opfern nach der Zahl „12" = „zwölf Stämme Israels" hat übrigens nach Esra 6, 17 auch schon vor Esra stattgefunden. Aber das will Kosters nicht gelten lassen, weil es vom Chronisten stammt. Nun denn, die Opferung in 8, 35 stammt doch auch vom Chronisten (Kost. 95.), warum lässt er diese gelten? In Esra's Memoiren wird die Zwölfzahl freilich auch berücksichtigt; aber eine solche Berücksichtigung hat auch schon vorher stets stattgefunden, so z. B. Levit. 24, 5. Num. 7, 3. 84. 88, vgl. die 24 Priesterclassen aus je 12 Mann (Neh. 12, 12—21) und ebenso die 24 aus je zwölf Mann bestehenden Sängerclassen I Chr. 26, endlich die 48 Levitenstätte (Num. 35. 7) und die 72 Aeltesten (Num 11, 24. 26).

Elftens. Die ersten 2 Verse in Cap. 9, lassen vermuthen, dass die Juden, von denen Esra hört, dass sie mit fremden Frauen verheiratet seien, schon lange in Palästina wohnen, also nicht von Babylon gekommen sein können (Kost. 96).

Allein, selbst wenn dies aus diesem Verse wirklich hervorginge, so wäre ja auch noch nicht einmal der geringste Beweis vorhanden, dass „diese schon lange in Palästina wohnenden", nicht eben vor 80 Jahren aus Babel gekommen sein können. Aber davon ganz abgesehen. In Esra 9, 4. 10, 6. 7. 8 wird ja ausdrücklich berichtet, dass es Nachkommen der Gola waren, die Mischehen eingingen. Dass dort nicht Esras Gola gemeint sein könne, braucht nicht erst hervorgehoben zu werden; diese war ja erst jetzt mit Esra mitgekommen. Hieraus muss also gerade im Gegentheil auf die Geschichtlichkeit der Rückkehr unter Esra geschlossen werden.

Aus dieser Klemme sucht sich Kosters mit folgender, gewiss noch etwas mehr als sonderbaren Behauptung zu helfen. „Aus 9, 2 geht hervor, dass eine Absonderung von den Heiden nicht stattgefunden hat, und also keine Gemeinde in dem Sinne gebildet ist, dass palästinensische Juden und zurückgekehrte Verbannte sich gegenüber der heidnischen Bevölkerung an einander angeschlossen haben. Dazu wird 10, 16 der B'ne ha-Gola wieder in einem anderen Sinne gedacht. Hier sind sie eine Vereinigung von Israeliten, zu denen die Schuldigen nicht gehören, und die als über den Letzteren stehend, über sie das Urteil fällt. Darum halte ich die Vorstellung, nach der bei Esras Kommen sich eine Gola in Kanaan befand, die sich mit Fremden vermischt hatte, nicht für einen Bestandteil der ursprünglichen Erzählung."

Wir übertreiben wahrlich nicht, wenn wir behaupten, dass die hier angeführte Schlussfolgerung mehr Widersprüche als Worte enthält. Dort, wo es Kosters darauf ankam, seinen Schluss bezüglich der Bezeichnung „Israel" zu ziehen, da konnte er die Echtheit von Esra 9—10 nicht nachdrücklich genug betonen. Jetzt aber, da ihm diese beiden Cap. einen Strich durch seine falsche Rechnung machen, bringt er es auch sehr gut fertig, nicht blos Cap. 10 als chronistische Ueberarbeitung hinzustellen, sondern sogar das seiner Ueberzeugung nach urechte Ich-Stück Cap. 9 vielfach zu corrigieren. Und worauf hin? Auf Grund einer Combination, die weder Anfang noch Ende hat. Falsch ist gleich der erste Schluss, dass nach 9, 2 die jerusalemitische Urgemeinde mit den Zurückgekehrten sich noch nicht vereinigt hatte, u. zw. schon deshalb, weil es eine jerusalemitische Urgemeinde gar nicht gegeben hat. (Vgl.

unten zu Esra c. 5). Falsch ist auch der zweite Schluss, dass nach 10, 16 die B'ne ha-Gola eine separierte fromme Gemeinde bildete; dieser Satz besagt nichts mehr, als dass das dort anwesende Volk den Vorschlag von Vers 14 angenommen und sofort zur Ausführung gebracht habe. In keiner Weise geht daraus hervor, dass eine abgesonderte über den Schuldigen stehende Gemeinde vorhanden war. Es wird hier nur einer und derselben Gemeinde, derjenigen der ersten Colonisten Serubabels, die Mischehen eingingen und nachher auf Esras Mahnung hin ein Sündenbekenntnis ablegten (Vers 9, 12), der Vorschlag (Vers 14) gemacht, und dieser Vorschlag wird (Vers 16) zur Ausführung gebracht.

Die Confusion des Koster'schen Verfahrens ist noch aus folgendem zu ersehen. Weil es Kosters schien, dass nach V. 16 die B'ne ha-Gola nur zu den Frommen gehören, deshalb müssen Vers 6, 7, 8 desselben Capitels und Vers 4 des Cap. 9 gestrichen werden. Warum sollen vier in keiner Weise misszuverstehenden Verse wegen der willkürlichen Auffassung eines einzelnen Verses hinfällig werden? Nicht minder widerspruchsvoll sind seine weiteren Combinationen und Unterscheidungen zwischen Volk, Kahal, Juda und Benjamin einerseits und Israel und Gola andererseits. Ueber Kosters Beweis aus Esra, 5, 13—14 vrgl. Meyer (Entstehung 43) und Sellin (Stud. II. 1901, 38—40).

Zwölftens. „הנשארים אשר נשארו מן השבי" (Neh. 1, 2) kann nur auf die der Gefangenschaft entkommenen bezogen werden, folglich hat damals eine Gola noch nicht existirt." (Kosters 44. Marquard, Fundamente, 35).

Dieser immerhin erwägenswerte Einwand ist schon von Wellhausen (G. G. N. 1895, 179) Sellin (Stud. II. 1901, 116—120. Serubabel 1898, 48.) und Nikel (Wiederherst. 1900, 37, 63) mit Entschiedenheit zurückgewiesen worden. Am klarsten gibt Bertholet (Marti B. C. 1902, 47) den Wortsinn wieder. Er sagt: „שבי" ist die gewöhnliche Bedeutung von „Babyl. Exil" und fasst „נשארו" im prophetisch-technischen Sinne als zur „שארית הפלטה" gehörig. Also etwa „die, welche das Exil glücklich überstanden haben".

Gelbhaus (Nehemias 1902, 16) huldigt dieser Kostersschen Auffassung von Neh. I. 2, obgleich er eine Rückkehr unter Koresch voraussetzt. Wie er diese beiden Gegensätze

vereinigt, ist sein Geheimniss. Malbims Auffassung zur Stelle ist historisch unmöglich.

Nach alledem haben wir zur Genüge gesehen, dass die Berichte von Ersa I. in den zeitgenössischen inschriftlichen Denkmälern ihre vielfache vollständige und definitive Bestätigung gefunden haben, und dass sämtliche Beweise, die gegen die Geschichtlichkeit dieser Berichte angeführt worden sind, so zahlreich sie sein mögen, und so frappierend sie auch im ersten Momente erscheinen mögen, dennoch bei näherer Untersuchung sich als einfache Trugschlüsse herausgestellt haben.

V. Untersuchung von Esra c. II.

Ueber die Authenticität der in Esra c. II mitgeteilten Liste, haben wir die Ansichten der Gelehrten schon oben (S. 6) kennen gelernt. Auch haben wir die Unmöglichkeit der Annahme, wonach diese Liste in Neh. c. 7 ihr Original habe, deutlich nachgewiesen. Hier soll nun unsere Behauptung dass Neh. 7, 73—8, 1 aus Esra 2, 70.—3, 1 entnommen sei, durch Beweise bekräftigt werden.

Dass Neh. 8—10. nicht von Nehemias selbst herrühre, ist von den neueren Exegeten fast ausnahmslos zugegeben. Als eben so sicher aber wird jeder zugeben müssen, dass Nehemias selbst diese Liste aus Esra 1—4 nicht genommen haben könne, u. z. aus dem einfachen Grunde nicht, weil dieses Werk eben damals noch nicht existierte. Hingegen hat die Voraussetzung, dass Nehemias diese Liste noch in ihrer ursprünglichen selbständigen Form vorgefunden habe, alle Wahrscheinlichkeit für sich. Dafür spricht erstens das „וַאֶמְצָא“ und ich habe gefunden. (Neh. 7, 5). Noch mehr aber beweist dies die sonst so auffällige Thatsache, dass er diese lange Liste nochmals vollständig in seinen Memoiren abgeschrieben hat, was nur dadurch zu erklären ist, dass er dieses selbständige Document der Zukunft erhalten wollte (Vrgl. Cap. I). Ganz sinnlos aber wäre diese Thatsache, wenn diese Liste schon in einem Geschichtswerke enthalten gewesen wäre. Für den Zweck, den Nehemias für seine Volkszählung aus dieser Liste erreichen wollte, — mag er welcher immer gewesen sein, — würde ein Hinweis auf dieselbe, (gleich Neh. 12, 22—23) vollständig genügt haben.

Wie weit nun das Fragment der Nehemiamemoiren, welches mit Neh. 7 abbricht, einst gereicht hat, lässt sich

heute nicht mehr bestimmen. Das Eine muss aber als feststehend angesehen werden, dass Neh. 7, 73 oder vielleicht auch schon die letzten Verse vorher, eine Ergänzung des Compilators von Neh. 8– 10, u. z. eine solche aus Esra 1—4, sind. Den Grund dieser Herübernahme werden wir sofort kennen lernen. Dass Neh. 7, 73 b unmöglich bei der ursprünglichen Liste gestanden haben könne, liegt auf der Hand. Denn erstens trägt dieser Satz überhaupt nicht das Gepräge eines Schlusssatzes einer selbständigen Liste; ferner stellt er eine unsinnige Wiederholung von 73a dar. Endlich weiss man ja gar nicht, von welchem siebenten Monat eigentlich in ihm die Rede ist, da er doch auf Neh. 6, 15 und 8, 2, wie Driver und Kosters meinen, beim besten Willen nicht bezogen werden kann. Sollte denn Nehemias, hundert Jahre nach der ersten Rückkehr noch für nöthig gefunden haben, zu berichten, dass die Israeliten schon in ihren Städten wohnten?

Meyer (Entst. 99) meint nun, Neh. 73 b musste dem Berichte in 8, 1 darum vorausgeschickt werden, weil, wie Meyer sagt, „sie, wenn sie sich versammelten, doch zuerst in ihren Städten gewesen sein müssen". Werden denn aber auch sonst — so frage ich — wo von Versammlungen berichtet wird, solche Bemerkungen vorausgeschickt?

Neh. 7, 73 b gehört entschieden ursprünglich zu Esra 3, 1. wohin es chronologisch, inhaltlich und stilistisch vortrefflich passt. Mit dem „siebenten Monat" ist der Tischri nach der Rückkehr gemeint. (vrgl. Esra 7, 9. Neh. 2, 1). Der Compilator von Neh. 8—10, der die Liste in den Nehemiamemoiren mit Esra 2 verglich oder die erstere aus letzterer ergänzte, suchte in seiner weiteren Erzählung die Phrase von Esra 3, 1 b auch als Einleitung zu Neh. 8, dessen Inhalt Esra 3 ähnlich ist, zu verwenden, und schob daher Esra 3, 1 a, welches mit Neh. 8 nichts zu thun hat, der Liste zu, zu der es eigentlich nicht gehört. Die Originalität der Liste in Esra 2 ist hiermit gesichert[1]).

Wir haben nun noch ein Wort über die neuesten

[1]) Grünhut (Einl. 1898) hält ebenfalls das Esrabuch für älter als dasjenige Nehemias und giebt auch zu, dass die Liste von Esra nach Neh. übertragen ist. Andererseits behauptet er aber, dass Neh. XII eine Fortsetzung von Neh. 7. sei und auch zur Liste der ersten Rückkehr gehöre. Wie dies zu verstehen ist, wissen wir nicht. Woher hatte denn Neh. den Bericht, wenn er in der ersten Quelle, Esra 2, nicht steht?

Angriffe auf die Geschichtlichkeit dieser Liste hinzuzufügen.

Diejenigen Gelehrten, welche eine Rückkehr unter Kyros nicht als geschichtlich gelten lassen wollen, sehen sich natürlich genöthigt, diese Liste, die ihrer Annahme vollständig widerspricht, aus dem Wege zu schaffen und glauben dieses am leichtesten dadurch zu erreichen, dass sie diese Liste nicht als aus der Zeit des Kyros stammend, wofür sie sich selbst ausgiebt (Esra 2, 1, 2. Neh. 7, 5, 7), sondern als in die Zeit Nehemias gehörend, ansehen, was übrigens auch Siegfried (Nowak 1901), der eine Geschichtlichkeit der Rückkehr anerkennt, diesen Gelehrten folgend, thut. Es ist nun schon auf dem ersten Blick leicht zu ersehen, dass man bei einer solchen Annahme in einen Wirrwar von Widersprüchen geräth, aus dem man sich nur mit dem Handwerkzeug Kosters oder Marquards befreien kann. Hören wir nun, wie die genannten Herren im Einzelnen damit fertig werden. Die Beweise, die dafür erbracht werden, dass die Liste nicht aus der Zeit des Serubabel stammen könne, sind folgende:

I. Die Worte בראשונה העלים (Neh. 7, 5) verrathen sich schon durch den grammatischen Fehler (es müsste der status constructus stehen) als Glosse; ausserdem nehmen sie deutlich Bezug auf die zweite Colonie unter Esra.

II. מספרת (Neh. 7, 7) = אספרת und בגוי (a. a. O.) sind persische Namen, letzterer zuerst um die Mitte des 4. Jahrhunderts vor Chr. nachweisbar, und dürften sich also nicht gut als Führer einer jüdischen Colonie ums Jahr 538 v. Chr. eignen.

III. Die Zahl der in der Liste aufgezählten Personen übertrifft bei weitem diejenige der deportierten Nabochodnozors.

IV. Mit התרשתא in der Liste (Esra 2, 63. Neh. 7, 65, 70.) ist Nehemias gemeint (Vrgl. Neh. 8, 9. 10, 2).

V. In Neh. 7, 70, 71 ist nicht vom Tempelbau, sondern vom Cultus die Rede; folglich muss der Tempel schon bestanden haben. Auch ist das Darbringen von Priestergewändern seitens des Hatiršata nur bei bestehendem Cultus denkbar.

VI. Auch die Zahl 12 der Stämme Israels weist darauf hin, dass man es hier mit einer Zählung zu thun hat, die in die Zeit nach der Ankunft Esra's fällt.

VII. Da עזריה und עזרא derselbe Namen ist, und in der Liste 7, 7 עזריה neben Nehemias aufgezählt ist, so sind es selbstverständlich die zwei bekannten Personen, die hier in der Liste aufgezählt werden.

VIII. "מרדכי" (Neh. 7, 7. Esra 2, 2) ist selbstverständlich der Oheim Esthers. Wenn auch in der Zeit des Chronisten das Estherbuch noch nicht existirte, so war doch schon eine Purimlegende bekannt, in der "מרדכי" vorkommt.

IX. Serubabel und Josua können nicht aus Babylon gekommen sein, sonst wäre das "ורחוקים יבואו" (Zach. 6, 15) unbegreiflich.

X. In der Liste ist das Datum des Monats Tischri (Neh. 73 b) enthalten. Darum kann diese mit Esra 3 in keinen Zusammenhang stehen, da in Esra 3 von diesem Monate nicht die Rede ist. Vers 3, 4 ist interpoliert, da er keinen guten Zusammenhang hat (Vrgl. Marquard, Fundamente 35. Kosters, Wiederherstellung 33—38).

Darauf antworte ich nun der Reihe nach:

Zu I. Abgesehen davon, dass solche grammatische Unregelmässigkeiten in den Nehemia-Memoiren nicht selten sind, begreift man durchaus nicht, was der Glossator mit dieser Glosse hätte erreichen wollen, da ja doch die Liste durch ihre Einleitung "הבאים עם זרובבל" über ihren Ursprung keinerlei Zweifel übrig lässt. Sicherlich kann diese Glosse — falls wir es hier mit einer solchen zu thun haben — keinen anderen Zweck gehabt haben, als eine nähere Bestimmung zu geben. Wie soll nun daraus auf die Unechtheit der ganzen Angabe geschlossen werden können? Stade (Gesch. Israels II. 171) und noch mehrere Exegeten haben zwar auch die beiden Worte für ungereimt gehalten; es ist ihnen aber nicht eingefallen, daraus solche Schlüsse zu ziehen.

Zu II. "מספרת" muss zuerst zu "אספרת" verstümmelt werden, um es so mit „Aspa-rapa“ oder „Aspa-data“ zu vergleichen. "בגוי" soll „Bagoas“ oder „Bagrath“ sein. Gesetzt nun, die Analogie wäre gesichert, so wüsste man noch immer nicht, was man zu einer so wunderlichen Logik sagen soll. Weil also bis jetzt der Name Bagoas erst hundert Jahre später nachgewiesen werden kann, deshalb kann er früher nicht existirt haben? Nichts ist wahrlich charakteristischer als diese Art der Beweisführung für die Umsicht und Sorg-

falt, mit welcher die modernen Exegeten die heilige Schrift behandeln.

Zu III. Durften sich denn die Deportierten während des halben Jahrhunderts, das zwischen der Depòrtation Nebochodonozors und der Rückkehr unter Kyros liegt, nicht einigermassen vermehrt haben (Vrgl. Meyer, Entst. 108 und Sellin Studien II 105)? Uebrigens hat Guthe (Gesch. Isr. 1898, 236) nachgewiesen, dass die Zahl der nach Babylon Deportierten diejenige der Rückkehrenden weit übertrifft (Vrgl. auch Grätz Gesch. II, 2. 377.)

Zu IV. Diese Annahme war es auch, die Graetz zu der Verlegung der Liste in die Zeit Nehemias verleitete, was Kuenen mit Recht als eine „Willkür" bezeichnet. Scheftelowitz (Arisches im A. T. 1901, 93) sagt: תרשתא ist das part. perf. pass. von avest. tarĕs, ap, taeš, ai, traš, n. p. taršidan, „fürchten" also: taršata: der „Gefürchtete, Furchtbare", „der Erfurchtgebietende" und ist wohl ein Titel wie „Excellenz", vrgl. auch Meyer (Entst. 194). Dass dieser Titel in Esra 1—4 sonst nicht vorkommt, beweist eben klar und deutlich, dass Esra c. II nicht von derselben Hand herrührt. Wenn die Tempelchronik in Neh. 8—10, von diesem Titel Gebrauch macht, so liegt der Grund hierfür einfach in dem Umstande, dass zur Zeit der Aufzeichnung der Tempelchronik dieser Titel im Volksmunde der gebräuchlichste war. Sehen wir doch auch, dass Serubabel von seinen Zeitgenossen überall פחה genannt wird. (Hagg. 1, 1, 14. 2, 2. 21), während die späteren Berichterstatter in Esra oder Neh. es nicht thun[1]).

Zu V. Dass אוצר המלאכה den Tempelbau nicht ausschliesst, wird selbst Kosters nicht bestreiten. Derselbe Ausdruck wird übrigens auch Esra 2, 69 gebraucht. Dass fer-

[1]) Gelbhaus (Nehemias 1902, 19) will Taršata vom semitischen תירוש „Most, Wein" ableiten und es darum = משקה „Mundschenk" setzen. Er glaubt daher diesen Titel stets auf Nehemias beziehen zu müssen. Diese sonderbare Etymologie, von der selbst Nehemias (Neh. 1, 11.) nichts gewusst zu haben scheint, bedarf erst noch der Bestätigung der Fachgelehrten. Selbst Marquard, der eine Rückkehr unter Kyros leugnet und die Liste auch in die Zeit Nehemia's verlegt, gesteht, dass der Hatiršatha der Liste mit Nehemia nicht identisch sei. Es darf übrigens auch nicht übersehen werden, dass es in all den Stellen, wo unter Hatiršata Nehemia verstanden sein soll, stets נחמיה הוא התרשתא heisst.

ner auch solche Geschenke, die augenblicklich nicht verwendbar waren, dargereicht wurden, wäre nur befremdlich und voreilig, wenn derartiges von in Jerusalem ansässigen Bürgern berichtet würde, und nicht von Leuten, die jetzt aus Babel kamen und selbstverständlich alles darboten, was sie von Babel hierfür mitgebracht haben.

Zu VI. Ist es nicht erstaunlich, dass gerade Esra in seiner Expedition, bestehend aus 1400 Mann, sehr wohl die Repräsentation des gesammten Judenthums symbolisieren durfte, dass aber der ersten Karawane von 40,000 Mann dieses nicht erlaubt gewesen sein soll. Warum?

Zu VII. Warum kann denn Asarjah Neh. 7, 7 nicht der Grossvater Esra's (Esra 7, 1. I. Chr. 5, 40) gewesen sein, wenn es nämlich nicht überhaupt Unsinn ist, alle ähnliche Namen zu identificieren? Warum sind ferner die Namen der hervorragenden Männer von Esra 8, 2. 3. 5. 9, 10 in dieser Liste nicht zu finden? Kosters wird darauf antworten: Der Chronist habe diese Namen absichtlich gemieden, um so die Liste in die Zeit des Kyros verlegen zu können! Aber dann hätte er doch ganz besonders den Nehemias daraus entfernen müssen, der doch in erster Linie in die Augen springt. Uebrigens geht ja gerade aus Neh. 10, 3. 11, 1, worauf sich Kosters beruft, mit aller Evidenz hervor, dass dort nicht von dem sonst bekannten Esra die Rede sein kann. Denn wie wäre es denkbar, dass dieser hier ohne jegliche Bezeichnung und dazu noch erst an fünfter Stelle genannt worden sein sollte?

Zu VIII. In den guten, alten Zeiten, als man noch Salmanassar, Sargon und Sancherib, weil alle מלך אשור genannt werden, identificierte, wäre die Kosters'sche Identification von Mordchai in Esra 2, 2. Neh. 7, 7 mit demjenigen des Estherbuches sehr zeitgemäss gewesen. Heute kommt man mit solchen Vermuthungen zu spät. Die keilinschriftlichen Documente aus dem Jahrhundert des Exils zeigen uns, dass damals in Babel fast jede zweite Person den Namen Mardukai hatte (Vergl. Strassmayer, Babyl. Texte S. 35).

Wenn der Chronist, wie Kosters meint, in dieses kleine Verzeichniss alle bedeutenden Männer hat mit aufnehmen wollen, warum hat er da nicht in erster Linie Haggai und Zach. dazu gezählt, wobei er doch gar nicht in Verlegenheit hätte kommen können, während man doch beim

Chronisten eine allzu hochgradige Unzurechnungsfähigkeit voraussetzen müsste, wenn man ihm mit Kosters zutrauen wollte, dass er in eine Aufschrift, die er absichtlich dazu erdichtete, um die Liste der Zeit Esra's und Nehemias zu entreissen, gerade den Esra und den Nehemia hineingebracht habe.

Es will mir doch allmählich scheinen, dass eine so zuchtlose Kritik man nur einem biblischen Buche gegenüber glaubt sich erlauben zu dürfen.

Zu IX. Wir haben oben schon im vorhergehenden Capitel (S. 303) gesehen, dass die Worte bei Zach. 6, 15 keinen anderen Sinn haben als den, dass der Prophet, angesichts der aus Babylon gebrachten reichen Geschenke für den Tempelbau, den armen Colonisten Palästinas, denen der Tempelbau grosse Opfer auferlegte, damit Trost spenden wollte, dass nicht sie allein, sondern auch ihre noch im Ausland wohnenden Brüder an der Bestreitung der Mittel zum Tempelbau Anteil nehmen werden.

Zu X. Vrgl. unten Cap. VI, zu Esra 3.

Kosters will ferner die Ungeschichtlichkeit von Esra 2, 2. Neh. 7, 7 noch daraus beweisen, dass er aus Esra 8, 14. Neh. 7, 19. 10, 17, 26, 28 den Schluss zieht, es seien die in Esra 2, 2. Neh. 7, 7 genannten רחום בגוי und בענה nur Geschlechts- aber keine Personennamen. Wer aber die Stellen näher prüft, sieht sofort, dass man es überall, ausser Neh. 7, 19, nur mit Personennamen zu thun habe. Gesetzt aber auch, alle die Stellen, auf die sich Kosters beruft, würden Geschlechtsnamen enthalten, ist denn nicht jeder dieser Familien- oder Geschlechtsnamen nothwendig auf eine einzelne Person dieses Namens zurückzuführen? Ob nun der hier in Rede stehende בִּגְוַי als Begründer der in Neh. 7, 19 genannten Familie anzusehen ist oder nicht, ist für uns ganz gleichgültig. Allein, alle diese abenteuerlichen Vermuthungen werden von einer Behauptung, durch die sich Kosters aus einer Verlegenheit zu helfen sucht, noch weit übertroffen. Die Familie בני הקוץ, nämlich ist in der Liste (Esra 2, 61. Neh. 7, 63) aus dem Priesterthum ausgestossen worden. Nachher aber, zur Zeit der Ankunft Esra's und des Mauerbaues unter Nehemia, wie auch später bei der Anstellung der 24 משמרות, war diese Familie schon legitimiert. (Vgl. Esra 8, 33. Neh. 3, 4. 21. 1 Chr. 24, 10). Nun soll aber nach Kosters die Liste erst aus der

Zeit Nehemia's stammen. Wie ist danach dieser Familienzustand zu erklären?

Kosters sucht sich hier in folgender Weise zu helfen. Er sagt: „Nach unserer Anordnung der Documente würde der Gang der Sache dieser gewesen sein: Das Geschlecht Hakoz fungierte als ein priesterliches Geschlecht, ist als solches anerkannt zur Zeit des Mauerbaues und noch zur Zeit von Esra's Ankunft, doch bei der Bildung der Gemeinde wird es aus irgend einem Grunde nicht mehr als solches anerkannt. In der Zeit des Chronisten, der es unter die 24 Priesterklassen aufnimmt, hatte es aber wieder nun seine Stellung bekommen".

Diese Priesterfamilie soll also nach Kosters zuerst legitimiert, dann nicht legitimiert und schliesslich wiederum legitimiert gewesen sein. Eine Hypothese, die zu solchen Ausflüchten Zuflucht nehmen muss, ist doch gewiss etwas anrüchig. Selbst Bertholet (Marti 1902) sagt betreffs der Koster'schen Combination zu Esra 2, 2. Neh. 7, 7: „Kosters stelle vor Spitzfindigkeit das Natürliche auf den Kopf".

Siegfried (Nowak 1901) behauptet ohne Weiteres, Kosters folgend, das Neh. 7, 6 gegen die Absicht Nehemia's, — der die Liste der Nachkommen der ersten Rückkehrenden, nicht aber die Rückkehrenden selbst, aufgezeichnet haben will — eingeschoben sei. Diejenigen Gelehrten, welche die Liste in die Zeit Nehemia's verlegen, können es selbst nicht begreifen, warum die Familien der zweiten Rückkehr hier nicht mit aufgenommen worden seien. Darum meint Holzhey (Esra und Nehemia 1902), dass auf Neh. 7, 69 eine Aufzählung von Esra's Expedition und eine Aufzeichnung derjenigen Eingebornen gefolgt sei, die sich ihnen angeschlossen haben (Vgl. Esra VI 21). Gelbhaus (Nehemias 1902) meint, dass Esra 2, 1 auf die Esra-Expedition zu beziehen sei. Marquard, der Neh. 7, 6—7 streicht, behauptet, dass die Liste in Neh. 7, 4—67 hinter Neh. 12, 27—45 gehöre. Die Sinnlosigkeit aller dieser leeren Vermuthungen braucht nicht erst besonders nachgewiesen zu werden.

Dem griechischen Esdra folgend, oder wenigstens von ihm beeinflusst, behaupten nun manche andere Exegeten, dass die Serubabel-Expedition von Esra 2 und Neh. 7 mit der Sesbazar-Expedition von Esra 1, 5—6. nicht identisch

sei. So verlegt z. B. Grünhut (Einl. 1898) die Serubabel-Expedition erst in die Zeit des Darius Hystaspis. Holzhey (Esra Neh. 1902) meint, dieselbe habe einige Jahre nach der Sešbazar-Expedition stattgefunden u. dgl. m.

Dass aber der Bericht von Esra 1, 5—6 mit Esra 2 in keiner Weise in Widerspruch stehe, braucht wahrlich nicht erst hervorgehoben zu werden. Es ist also ganz grundlos anzunehmen, dass in Esra 1, 5—6 nur von einer Rückkehr der Familienhäupter die Rede sei. Schon die Worte „לכל העיר את רוחו" widersprechen dem aufs Entschiedenste. Unter den Worten „ויקומו ראשי האבות" verstand der Chronist selbstverständlich die Familienhäupter samt ihren Familien, gemäss Esra c. 2. Hätte der Chronist Esra c. 2, als eine zweite Expedition ansehen wollen, so hätte er es nicht unterlassen, dieses ausdrücklich klar zu sagen.

Warum Sešbazar in Esra 2, 2. Neh. 7, 6 nicht miterwähnt ist, werden wir im folgenden Capitel erfahren, sowie auch warum hier Serubabel als der Leiter der Expedition angesehen wird. Bei unvoreingenommenem Durchlesen dieser beiden Capitel wird man durchaus nicht den Eindruck erhalten, als habe man es hier mit zwei verschiedenen Karawanen zu thun. Thatsächlich sind auch die obengenannten Gelehrten nicht auf Grund der an diesen beiden Berichten geübten Textkritik zu ihrer Ansicht gelangt, sondern aus anderen chronologischen Motiven. So z. B. Grünhut, mit Rücksicht auf seine Verlegung von Esra 3 in die Zeit von Darius Hystaspis, und Holzhey sucht mit Rücksicht auf Esra 5, 15 eine Grundsteinlegung des Tempels durch Sešbazar nachzuweisen, die der in Esra c. 3 berichteten unter Serubabel, vorausgegangen sein soll. Ueber den historischen Werth dieser Annahmen soll später gehandelt werden. Jedenfalls ersehen wir schon jetzt daraus, dass keine Ursache vorliegt, Esra c. 2 von Esra 1, 5—7 zu trennen.

Ueber die Angriffe auf die Geschichtlichkeit dsr Liste seitens Wellenhausens vgl. Meyer (Enstst. 192) und Bertholet (Marti 1902. 8). Den durchschlagenden Ausführungen Beider habe ich nichts hinzuzufügen.

VI. Untersuchung von Esra c. III.

Ueber die Serubabel-Expedition wissen wir bloss, dass sie im ersten Regierungsjahr des Kyros über Babylon stattgefunden habe. Sonst hat sich weder das Datum ihres

Auszuges aus Babylon noch das ihrer Ankunft in Jerusalem erhalten. Dass dieses, im Gegensatz zu Kuenen, der concreteste Beweis dafür ist, dass der Chronist hier nur das überlieferte, was er vorgefunden hat, und nicht einmal die klaffenden Lücken durch Combinationen auszufüllen suchte, kann nur der bezweifeln, dem das blosse Wort „Chronist" genügt, um jeder gesunden Logik in's Angesicht zu schlagen. Durch Vergleichung von Esra 3, 1 mit Esra 7, 8—9 können wir jedoch annähernd bestimmen, dass der Auszug aus Babylon um die Zeit des Nissan und die Ankunft in Jerusalem gegen Ende des Sommers stattgefunden hat. Denn Esra 7, 8—9 giebt uns die Dauer einer Karavanenreise von Babylon nach Jerusalem an, und Esra 3, 1 sagt uns indirect, dass die Karavane nicht lange vor Tischri in Jerusalem angekommen sei.

Die ursprüngliche Zugehörigkeit von Esra 3, 1 zum folgenden Inhalt dieses Capitels haben wir oben nachgewiesen. Wir haben oben (S. 309, Nr. X) gesehen, dass Kosters (Wiederherstellung 29) dagegen einwendet, Esra 3, 1 könne deshalb nicht ursprünglich zum Folgenden gehört haben, weil 3, 1 vom Monat Tischri spreche, von dem im Folgenden nicht die Rede sei. Vers 3—4 seien interpoliert, da sie keinen guten Zusammenhang geben. Darauf erwiedere ich: Zur Annahme einer Interpolation in Esra III, liegt kein Grund vor; denn, wenn man auch mit Kosters, zwischen Vers 4 und 6 einen Widerspruch ausfindig machen wollte, so müsste doch einer dieser beiden Verse der richtige sein, denn darin ist doch der siebente Monat jedenfalls enthalten. Uebrigens giebt Vers 6 nur den Inhalt von Vers 3 mit näherer Angabe wieder. Vers 6 ist, wie jeder auf dem ersten Blick erkennen wird, nur eine nochmalige Zusammenfassung des bis dahin gesagten, um dann zu Vers 6 b und Vers 7 den Uebergang zu haben. Der Monat Tischri ist in Esra III also mehrfach direct und indirect genannt. Nach Neh. 7, 73 aber, wo ihn Kosters stehen lassen möchte, gehört er, wie wir oben zeigten, entschieden nicht hin.

Nach dem Berichte von Cap. III. versammelten sich die Exulanten schon im siebenten Monat des ersten Jahres, also sofort nach der Rückkehr in Jerusalem, woselbst sie unter Leitung Serubabels und des Hohenpriesters Josua den Opferaltar errichteten und zugleich Bestimmungen für den Tempelbau trafen, indem sie mit den Tyriern und Sidoniern

vereinbarten, Cedern von Libanon in Flössen nach Jaffa zu liefern. Von da aus wurden diese nach Jerusalem befördert, und im darauffolgenden Jahre wurde unter Posaunenschall in feierlicher Weise der Grundstein zum Tempel gelegt. (3, 1—13. 5, 13—17).

Gegen die Geschichtlichkeit von Esra c. III hat nun Schrader in den sechziger Jahren gewichtige Gründe geltend gemacht, und ihm haben sich nachher eine grosse Anzahl von Exegeten angeschlossen, so Stade, Wellhausen, Kuenen, König u. A. Das Hauptmotiv ist der Widerspruch zwischen Esra 3, 8—13 und Haggai 2, 19. Zach. 8, 9. Nach letzteren Prophetenausprüchen könne der Grundsteinlegung unter Darius Hystaspis eine andere unter Kyros nicht vorausgegangen sein.

Diesen Widerspruch zu beseitigen, bemühen sich Nikel (Wiederherstellung 1900, 101—123), Sellin (Stud. 1901, II 44—56) und Hirsch (Zwölf Propheten zur Stelle), indem sie zu beweisen suchen, dass die Propheten in den genannten Stellen auf die erste Grundsteinlegung hindeuten. Wir sehen hier von diesen haarspaltenden Etymologien ganz ab, ja wir gestehen zu, dass Wellhausens Auffassung sich aus dem Prophetentexte viel glatter und einfacher herauslesen lässt, als diejenige seiner Gegner. Nichtsdestoweniger aber sind wir mit Meyer, Marquard Bertholet u. a. Gelehrten überzeugt, dass Hag. u. Zach. dem Berichte in Esra, 3, 8 ff. nicht nur nicht widersprechen, sondern vielmehr zu ihrem Verständniss erst den Schlüssel geben. Es darf vor allen nicht übersehen werden, dass der scheinbare Widerspruch mit Haggai und Zach. nicht bloss gegen die chronistische Darstellung von Esra 3, 8 verstösst, sondern auch gegen den unzweideutigen Bericht in der aramäischen Urkunde Esra 5, 16. Meyer (Entst. 45) sagt: „dass Kyros Befehl nicht ausgeführt ist, sagt ja der Bericht von 5, 16 ausdrücklich. Den Hauptnachdruck legt die Antwort der Juden darauf, dass Kyros die von Nabochodonozor geraubten Tempelgeräthe herausgegeben hat; damit beweisen sie, dass er auch die Wiederherstellung des Tempels befohlen hat . . . .

Und ist es denn anstössig, ist es nicht vielmehr das Natürlichste von der Welt, wenn die Juden, welche die Legitimität ihres Vorgehens dem neuen König gegenüber nachweisen wollen, den Mund etwas voll nehmen, wenn sie

vielleicht sogar etwas mehr behaupten als wirklich geschehen war? .... Dass man, selbst wenn 538 der Grundstein gelegt und der Bau dann ins Stocken gerathen war, 18 Jahre später, im Jahre 520, aufs Neue mit der Grundsteinlegung begann, ist doch selbstverständlich; wir würden gegenwärtig nicht anders verfahren."

Diese den Verhältnissen durchaus entsprechende Auffassung macht es sehr selbstverständlich, dass der Bau unter Haggai und Zach. nicht als Fortsetzung des ersten Baues angesehen werden konnte. Dass die Propheten sonst auf den ersten Versuch nicht anspielten, ist nicht anders zu erklären, als dass sie das mit Rücksicht auf Serubabel und Josua, die am ersten Versuch auch thätig waren, unterliessen. Der Prophet weist ja auch nirgends auf die Milde und Hochherzigkeit der persischen Regenten hin, obgleich er in seiner Anregung zum Tempelbau nur diese zur Grundlage hatte; denn sicherlich hätte beim Fortbestehen der Chaldäerherrschaft von einem Tempelbau keine Rede sein können.

Bertholet (Marti 1902, 12) sagt mit Recht: „Konnte denn nicht, nachdem einmal dieser Bauanfang durch die Ankunft der feindlichen Nachbaren in seinem ersten Stadium erstickt worden war, eine ca. 18 Jahre später fallende Grundsteinlegung, die eine erfolgreiche Fortsetzung inaugurierte, schon im Bewusstsein der Zeitgenossen so sehr als die eigentliche Tempelgründung erscheinen, dass die vorangegangene von einem Haggai und Zach. einfach übergangen werden durfte, als wäre sie nie dagewesen?" Esra 3, 8—13 ist also nur eine ausführlichere Berichterstattung als das authentische aramäische Document in 5, 16 und kann daher sowenig als jener Bericht vor dem scheinbaren Widerspruch mit Hagg. und Zach. zurückweichen.

Sellin (Stud. II 10) macht übrigens gegen Kosters Behauptung, wonach der Tempelbau unter Kyros vom Chronisten nur mit Rücksicht auf Jesaia c. 45 combiniert sei, mit Recht geltend, dass der Chronist dann auch von einem Mauerbau unter Kyros hätte berichten müssen, da es von Kyros heisst: „Er wird meine Stadt bauen" (Jesaia c. 46). Kaulen (Einl. 1898) aber sucht, angesichts des Widerspruches zwischen Esra 3, 5 und Hagg. und Zach., über den seit beinahe 4 Jahrzehnten so heftig discutiert wird, im folgender Weise zu lavieren. Er sagt Seite 70: „Die Grundstein-

legung zum Tempel geschah im zweiten Jahr nach der Rückkehr der Exulanten (III. 8). Nach Haggai 1, 1 war dies auch das zweite Jahr der Regierung des Darius Hystaspis". Nun, eine derartige Interpretation gehört in die Exegese vom Jahre 1698, nicht aber in die vom Jahre 1898.

Als fernerer Beweis gegen die Echtheit von Esra c. III wird angeführt, dass zwischen Esra c. III und 5, 16 ebenfalls ein Widerspruch bestehe, da nach der aramäischen Urkunde Sešbazar den Grundstein zum Tempel gelegt habe, nach der chronistischen Darstellung in Esra c. III hingegen, diese Rolle dem Serubabel zugeschrieben werde. Diesen Widerspruch hat besonders Kuenen mit Nachdruck hervorgehoben. Es wird selbstverständlich dagegen bemerkt, dass der Chronist in Esra c. I ebenfalls den Sešbazar in die erste Linie stellt. Hierauf antwortet Kuenen: der Chronist habe in Esra c. I, eben mit Rücksicht auf 5, 16. 17 den Sešbazar gewählt. Da bleibt es aber doch unbegreiflich, warum der Chronist in Esra c. I, auf 5, 16 mehr Rücksicht genommen haben sollte, als in Esra c. III. Warum hat ferner der Chronist den Widerspruch zwischen c. I, und 5, 16. mehr zu verhüten gesucht, als den zwischen Esra c. I, und dem noch näher darauffolgenden 2, 1—2. "הבאים עם זרובבל.?

Dieser scheinbar grelle Widerspruch besteht aber nur dann, wenn man in Sešbazar einen Juden sieht. Dies geschieht nun zwar von den meisten neueren Gelehrten, und dennoch muss man es als eine blosse Willkür bezeichnen; denn die ganze Annahme beruht lediglich auf der Identification von Sešbazar mit Senazar in I Chr. 3, 18, die von aller Welt als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Welche Berechtigung aber hat man dazu, einen Namen wie Sešbazar, der so häufig in den Texten und auch noch in den aramäischen Documenten vorkommt, einer solchen Combination wegen zu verstümmeln? Wie nun gar Nikel (Wiederherst. 44) und Seisenberger (Schäfer B. C. 1901) dazu kommen, in der Bezeichnung "נשיא (Esra 1, 8) eine jüdische, ja sogar eine davidische Abstammung zu erblicken, ist nicht einzusehen.

Der Versuch endlich, Sešbazar mit Serubabel zu identifizieren, ist heute hinfällig geworden. Denn solches konnte nur solange Bestand haben, als man annahm, Sešbazar sei der babylon. Name Serubabels. Diese Annahme muss jetzt zurücktreten, da die keilinschriftlichen Dokumente jener Zeit uns vielfach belehren, dass Serubabel ein ächt babylonischer

Name ist (Vgl. Strassmayer, Inschriften des Nabonid N. 113. Z. 13. Inschriften des Darius N. 138, Z. 2 und N. 297, Z. 2).

Wir haben nun aus folgenden zwei Gründen die feste Ueberzeugung gewonnen, dass Sešbazar kein Jude war und foglich auch jede Identification mit Serubabel ausgeschlossen sein muss: I. Wir finden weder in Esra noch in Neh. irgend einen vornehmen Juden, dessen Vater nicht ausdrücklich bei jeder Erwähnung genannt würde, vgl. Serubabel, Sohn Šealtiels; Josua, Sohn Jozadaks; Esra, Sohn Serajas; Nehemia, Sohn Hachalias u. A. Dies wäre auch bei Sešbazar der Fall gewesen, wenn er ein jüdischer Fürst gewesen wäre. Die in Esra 2, 2 genannten 10 Leute waren nur Familienhäupter ohne jeglichen fürstlichen Rang. II. Wäre Sešbazar Jude gewesen, so wäre er unbedingt unter den Karawanenleitern in Esra 2, 2, Neh. 7, 7, genannt worden.

Graf Baudisin (Einl. 1901) fragt nun: Wenn Sešbazar kein Jude war, wie hätte er die Berechtigung in Esra 2, 63 über religiöse Fragen zu entscheiden? Oder ist unter Tiršatha Serubabel zu verstehen? Dann war Serubabel zugleich mit Sešbazar im Paschaamte, was nicht einleuchtet. Wir erwidern darauf: unter Tiršata ist wohl Serubabel zu verstehen. Deswegen braucht er aber noch lange kein Pascha gewesen zu sein. Wir haben oben gesehen, dass Hatiršatha kein Amtstitel war, sondern einfach soviel als Excellenz bedeutete. Es konnte daher sehr wohl zahlreiche Hatiršatas zu gleicher Zeit geben.

Steht es somit fest, dass Sešbazar kein Jude, sondern ein babylonischer oder persischer Beamter war, so lösen sich die Widersprüche zwischen Esra c. I. II. III. u. V. von selbst, und so behält Rosenzweig (Ein Jahrhund. n. d. babyl. Exil, 32) Recht, wenn er sagt: „Sešbazar war ein persischer Bevollmächtigter, der für die Sicherheit der Exulanten zu sorgen hatte. Dass dieses nothwendig war, erhellt aus Esra 6, 11. 8, 21. Neh. 2, 10. Er sollte die Vertheilung des Landes in Judäa vornehmen und die ersten zum Tempelbau erforderlichen Arbeiten anbahnen, was nach 5, 16 auch geschah. Nachdem er seine Mission erfüllt hatte, wurde er wahrscheinlich an den Hof des Königs zurückberufen.“ Serubabel hingegen war als Davidide schon von Anfang an der geistige Führer des Volkes. Der Inhalt von Esra c. I bietet — von seinem fragmentarischen Zustande ganz abgesehen — keine Gelegenheit, Serubabel zu nennen. In Esra 2, 3 stellt der Vf. Serubabel an den ihm gebührenden Platz; denn zweifellos

war Serubabel der Hauptfactor beim Altarbau und bei der Grundsteinlegung des Tempels, wenngleich alles unter Aufsicht des persischen Staatsbeamten Sešbazar geschah. Wo es aber galt, dem neuen Satrapen Tatnai gegenüber sich zu legitimieren (5, 16), da mussten die Judäer selbstverständlich den Sešbazar in den Vordergrund rücken, eben weil es ihnen hauptsächlich darum zu thun war, die königliche Bevollmächtigung für den Bau zu beweisen. Das bezeugt auch die nachdrückliche Betonung דִי פַחַה שְׁמָהּ „den er zum Pascha eingesetzt hatte“ 5, 14. Vgl. ferner auch Marti (Serubabel 1893). Uebrigens halten auch Stade, Smend und Kosters Sešbazar für einen Nichtjuden.

Wenn Guthe, der eine Rückkehr unter Kyros leugnet, sich zur Annahme genöthigt sieht, dass Sešbazar wirklich den Grundstein zum Tempel gelegt habe, so ist dies von seinem Standpunkt aus sehr begreiflich, da er doch den Bericht von einer Grundsteinlegung Serubabels in Esra c. III für ungeschichtlich hält. Wenn aber Holzhey (Esra Neh. 1902), der eine Grundsteinlegung unter Serubabel, gemäss Esra c. III zugiebt, trotzdem behauptet, die in Esra c. III berichtete Grundsteinlegung unter Serubabel sei schon eine zweite gewesen, der eine solche unter Sešbazar vorangegangen wäre, so muss dies doch, angesichts der zahlreichen Widersprüche, die aus dem unzweideutigen Berichte in Esra c. III entstehen, als ein verzweifeltes Unternehmen bezeichnet werden. Esra 5, 16, verlangt dies durchaus nicht. Marquard hat in der Bezeichnung נְשִׂיא bei Sešbazar (Esra 1, 8) den Beweis dafür gefunden, dass man hier mit spätchronistischer Färbung zu thun habe; „denn“, sagt Marquard, „diese Bezeichnung statt פַחַה sieht gewiss nicht altertümlich aus.“ Hugo Winckler (KAT. 1902, 286) behauptet dagegen, dass Sešbazar, als Sohn des Königs Jojakim, schon unter der Chaldäerherrschaft zum Fürsten über die Juden eingesetzt worden sei, und zieht die Bezeichnung נְשִׂיא, die seiner Ansicht nach, ein sehr alterthümliches Aussehen habe, als Beweis hierfür an. Ist dies nicht bezeichnend genug für die solide Basis, auf der solche Behauptungen fussen?

Der Bericht über die Grundsteinlegung unter Serubabel (Esra 3, 7, ff.) wird nun nicht nur von solchen Gelehrten, die eine Grundsteinlegung unter Kyros überhaupt nicht

gelten lassen wollen, als eine Fiction bezeichnet, sondern auch diejenigen Forscher, die den Bericht von Esra 5, 16 verteidigen, halten nichts destoweniger den chronistischen Bericht von Esra c. III für eine freie Combination des Chronisten und führen hierfür folgende Motive an. I. die Schilderung von Esra 3, 7, entspricht sehr auffällig derjenigen von II Chron. 2, 8. 14. (Meyer Entstehung 74. Marquard 56. Bertholet 1902, 10, Siegfried 1901, 301 u. selbst Nikel, Wiederherstellung 1900 findet diese Identität sehr frappierend.

Ich muss aber gestehen, dass ich eigentlich von einem Compitator, wie der Chronist angeblich einer gewesen sein soll, erwartet hätte, dass er so viele wichtige Punkte, die in II Chron. c. II, und I Kön. c. V vom salomonischen Tempel hervorgehoben werden, durchaus auch bei der Grundsteinleguug unter Serubabel hätte hervorheben müssen. So haben hier die Sidonier weder Steine (1. Kön. c. V) noch Tannen und Sandelholz (II Chr. c. II) geliefert, noch waren phönizische Arbeiter hier am Bau beschäftigt, noch hat der Chronist, der „gern mit grossen Zahlen operiert“ hier gemäss II Chr. c. II das Quantum des Oeles, des Weizens und des Weines anzugeben gewusst. Es wird hier im Gegensatz zu den Berichten von I Kön. c. V und II Chron c. II nur in einem Satze mitgeteilt, dass sie zum Fällen des Holzes im Libanon die einzig dazu geeigneten phönizischen Holzarbeiter mietheten, und dass diesen Arbeitern auch Nahrungsmittel für die Arbeitszeit geliefert wurde. Die ganze Identität, von der sämtliche Gelehrten so ungemein überrascht sind, beschränkt sich somit einzig und allein auf zwei Punkte, nämlich darauf, dass hier wie dort Cedern aus dem Libanon geliefert worden sind, und ferner darauf, dass hier wie dort, Phönizier zum Holzfällen und zum Befördern derselben über das Meer gemiethet wurden. Aber was kann der arme Chronist dafür, dass auch in seinen Tagen das Libanongebirge wirklich noch die einzige Quelle prachtvollen Bauholzes, und dass auch damals die Phönizier noch die einzigen tüchtigen Baumeister waren? Dies galt nicht bloss für die enge Meeresküste sondern für fast ganz Vorderasien. So erzählt Tiglath Pileser III. von dem Bau seines Palastes, dass er auch ..... עצ גשרא ארן שח(תי) תרבית שדה לבננה „schlanke Cedernbalken, Erzeugnisse des Libanonberges“ verwendet habe. (Thontaf-Inschr, Revers, 23), ebenso Assarhaddon . . . . . (Prisma A. u. C. Col. 5. Z

15—16. עץ ארן קרב שרה לבנה; ferner Assurbanipal (Rassam Ann. Col. 10, 98) עץ נשרא עץ ארן תרבית שרא לבנה. Ebenso berichtet Nabochodonozor von seinem Tempelbau, dass er dazu verwendete ראשתי עץ ארני ש אשתו שרו לבנים „die besten Cedernbäume von Libanon". Vgl. ferner Sargon, (Prunkinschrift, 143, 163. Pave de Portes, 115, Stele 16.), Sancherib (Prisma Col. 8, 47. Bauinschrift des Ikallu ša sanina la išu, 31. 44—45), Nabonid (Grosse Inschrift von Ur. Col. 2, 12, grosser Cylinder aus Abbu Habba Col. 2, 10. Anhang I. Col. 1, 22—23). Vgl. hierzu auch die sumerische Inschrift von Gudea von Sirgulla vom Anfang des 3. Jahrtausends vor Chr. (Assyr. Z. Schr. 10, 361). Hier hat man mit Tempel- und Palastbauten assyrischer und babylonischer Könige zu thun, die vom Libanon monatelange Reisen weit entfernt wohnten. Wenn die Keilinschriften derartiges berichten, ist selbstverständlich Niemand überrascht. Wenn aber der Chronist berichtet, dass der Tempel in Jerusalem, welche Stadt bekanntlich im waldlosen Palästina und in der Nähe des Libanon liegt, aus Cedern des Libanon gebaut worden sei, so muss das ebenso selbstverständlich nach der Meinung sämtlicher Kritiker sofort eine Fiction sein. Und zwar warum? Weil vom salamonischen Tempel dasselbe berichtet wird, und weil nach der modernen exegetischen Methode jeder jüngere Bericht, der einen älteren in irgend einem Punkte ähnlich ist, eine Fälschung auf Grund des älteren Berichtes sein muss, selbst wenn diese Berichte sonst miteinander inhaltlich gar nichts gemein haben. Hat denn nicht auch der syrische König Antiochos der Grosse in seinem Privilegium zur Ausbesserung des Tempels in Jerusalem, Cedern des Libanon erwähnt (Vgl. Josephus Antiqu. XIII. 3)? Die Geschicklichkeit der Phönizier auf der See ist viel zu bekannt, als dass wir sie hier noch besonders zu beweisen nöthig hätten.

Kuenen (Einl. 1892, 170), Bertholet (Marti 1902, 72) finden weiter in Esra 3, 4 einen directen Widerspruch zu Neh. 8, 17; denn nach letzterer Stelle ist das Sukkothfest seit den Tagen Josuas nicht gefeiert worden, während der Chronist hier in Esra 3, 4, es in den Tagen des Serubabel feierlich begangen sein lässt. Während nun Bertholet daraus mit Bestimmtheit schliesst, dass diese beiden Berichte nicht von einer Hand herrühren können, behauptet Marquard (Fundam. 1896, 52), dass Esra 3, 4, eine Nachahmung von Neh. 8, 17 sei. Wie ist

dies nun zu verstehen? Dieser im ersten Moment so frappierende Widerspruch zwischen Esra 3, und Neh. 8, stellt sich bei näherer Betrachtung als völlig harmlos heraus. Von Richter 21, 19, worin sämmtliche Exegeten das Sukkothfest erblicken, ganz abgesehen, ist die historische Feier dieses Festes bei der Einweihung des salomonischen Tempels mehrmals erwähnt (I. Könige 8, 2. 65. 9, 25. 12, 27. 32. II Chron. 5, 3. 7, 8. 8, 13). Ebenso verlegte Jerobeam dieses Fest auf einen Monat später (1. Kön. 12, 32. Hosea 12, 10). Wer das Wörtchen כֵּן in Neh. 8, 17 nicht übersehen will, wird hier keinen Widerspruch finden. Es könnte höchstens noch auffällig erscheinen, wieso das Fest, das in Esra 3, 4 von der ganzen Gemeinde gefeiert wurde, in Neh. 8, 14, als in Vergessenheit gerathen erscheint? Hierbei ist auf die einfache Thatsache hinzuweisen, dass, wie aus Neh. 8, 14 deutlich hervorgeht, nur das Errichten von Laubhütten dem Volke nicht mehr bekannt war, und solches ist auch in Esra 3, 4 nicht erwähnt. Das Fest an sich hingegen, nämlich als Fest des Einheimsens des Feldertrages, war dem Volke zweifellos bekannt. Man darf übrigens auch nicht vergessen, dass zwischen dem Datum 538 (der Expedition Serubabels) und der Sukkothfeier des Neh. ein Zeitraum von etwa hundert Jahren liegt, und dass gerade während dieses Zeitraumes die Zerrissenheit in den Verhältnissen der Colonie und der niedrige Stand des religiösen Lebens in allen Volksschichten eine Verwischung des Eindruckes jener ersten Sukkothfeier sehr wohl erklärlich erscheinen lassen.

Marquard sagt ferner „die deutlichen Beziehungen auf Haggai 2, 4, in Esra 3, 12 und das Jahr II. Esra 3, 8 zeigen trotz der „absichtlichen Verdunkelung“ (aus dem 6. Monat wird der zweite, aus dem Jahr zwei des Darius das zweite Jahr nach der Ankunft), dass wir es eigentlich nur mit dem aus Haggai bekannten Wiederbeginne des Tempelbaues am 24/6. des Jahres 2 des Darius zu thun haben“.

Warum aber hat der Chronist gerade den Monat geändert und nicht auch das Jahr? Bei einer „absichtlichen Verdunkelung“ wäre doch zu erwarten gewesen, dass er alle beide Daten umänderte. Wie hätte sich ferner der Chronist, wenn er hier Haggai zur Vorlage gehabt hätte, erdreisten dürfen, von einer Holzlieferung seitens der Tyrier und Sidonier zu sprechen, wenn doch der Prophet deutlich

sagt (Hag. 1, 8) עלו ההר והבאתם עץ ובנו הבית, gehet auf den Berg und bringet Holz u. s. w.?" Wie wollen ferner diejenigen Exegeten, die in Esra 3, 12 eine Nachahmung von Haggai 2, 3 sehen, die Worte ומה אתם ראים אתו עתה הלא כמוהו כאין בעיניכם sich erklären? Wie konnte der Prophet von einem Bau, dessen Grundsteinlegung erst am 24. Kislew stattfand (Hag. 2, 18), schon am 21. Tischri (Hag. 2, 1—3) sagen „wie sieht bei Euch dieser Tempel so gering aus gegenüber dem alten?" Was war denn von dem zweiten Tempel jetzt schon zu sehen? Sicherlich noch nicht einmal ein kleiner Theil des Baumaterials (Vrgl. Hag. 1, 18. 2, 1). Ist man da nicht vielmehr gezwungen zu der Annahme, dass der Prophet hier die Eindrücke von vor 16 Jahren beim Volke voraussetzt?

Kosters begnügt sich endlich nicht mit dem Abstreiten der Grundsteinlegung zum Tempel im Esra 3, 7—13, sondern er weist auch den Bericht des Altarbaues (3, 2—6) als ungeschichtlich zurück. Seine Beweise hierfür sind folgende: I. Es ist undenkbar, dass die Zurückgebliebenen nicht schon lange vorher einen Altar errichtet hätten. II. Es wird hier ein Gesetzbuch erwähnt (3, 2), welches erst in Neh. c. VIII gegeben worden ist. Darauf ist zu erwiedern:

Zu I. Dass die Ueberreste des Zehnstämmenreiches, die mit den hinzugekommenen heidnischen Volkselementen sich so ganz vereinigt hatten, dass sie ihre zahlreichen eigenen Cultusstätten besassen und an jedem anderen Orte lieber Altäre gebaut haben, als in dem ihnen seit Jahrhunderten verhassten Jerusalem, ist geschichtlich so sehr einleuchtend, dass Meyer daraufhin den Bericht von Esra 4, 2 verwerfen zu müssen glaubt. Kosters wird die geschichtlich begründete Abneigung der nordpalästinensischen Juden gegen Jerusalem auch nicht leugnen können. Ob damals überhaupt schon in Jerusalem selbst eine jüdische Gemeinde der Zurückgebliebenen bestanden habe, werden wir unten bei der Untersuchung von Esra c. III zu erfahren Gelegenheit haben. Was steht denn Kosters im Wege, mit sämtlichen Exegeten anzunehmen, dass der Altar, auf den Haggai 2, 14 hinweist, derselbe von Esra 3, 2 ist?

Zu II. Dass mindestens das Deuteronomium damals schon existiert habe, giebt Kosters an zahlreichen Stellen seines Buches als selbstverständlich zu, und dies ist auch von keinen Kritiker der Welt bezweifelt worden. Nun sind denn

die hier genannten Opfer in Deutronomium nicht vorgeschrieben? (Vgl. Deutoron. 16); die Wendung ויעשו (Esra 3, 4) scheint nach allen Exegeten mit dem תעשה (Dtr. 16, 13) im Zusammenhang zu stehen. Zu במספר (Esra 3, 4.) vergl. I Chron. 23, 31. Sollte man selbst in diesem Worte mit manchem Exegeten eine Anspielung auf Num. 29, 12 ff. sehen, so beweist dies noch nicht das Geringste für Kosters. Kosters selbst ist nach Seite 87 seines Buches über den Charakter der von Esra publicierten Schrift nicht im Klaren, und gerade in der neuesten Zeit sind mehr Stimmen als sonst gegen die Autorschaft Esras von P. und H. lautbar geworden (Vgl. Graf Baudissin Einl. ins A. T. 1901, 198), und nun will man auf Grund so wüster, kaum Hypothesen zu nennender Einfälle die Ungeschichtlichkeit von Esra 3, 4 beweisen?

Ueber die sonstigen scheinbaren Ungereimtheiten in Esra 3, 5. 6 vergl. Bertholet (Marti 1902, 10). Natürlich glauben manche Exegeten in dem Berichte über den Altarbau schon seines cultischen Characters wegen eine Fiction des Chronisten erblicken zu müssen. Aber was enthalten denn Neh. c. VIII u. IX, die doch nach Uebereinstimmung Aller nichtchronistisch sind? Was enthalten besonders die Bestimmungen von Neh. c. X (vgl. cap. I), die ebensowenig vom Chronisten herrühren?

(Forts. folgt).

Nochmals der hebräische Sirach.

Von Dr. **L. A. Rosenthal**, Rabbiner.

I.

Im ersten Hefte dieser Zeitschrift (S. 52) wollte ich die Uebereinstimmung von H mit S gegen G beim Beginne des Väterlobes (Sir. 44,) dadurch erklären bezw. fortdeuten, dass ich eine Art Wortspiel des Syrers (מיבותא, statt Gnade, Frömmigkeit gleich חסד als מיב Ruhm) annahm, so dass er in H einem dem Worte „Ruhm“ oder „berühmt“ entsprechenden Ausdruck gelesen hätte; der Abschreiber von H hätte sich darin geirrt, dass er aus 44_{10} חסד in die erste Reihe gesetzt hätte. Nachträglich kam mir aber doch in den

Sinn, dass מיבותא bei S dem allgemeinen Sprachgebrauch nach immer nur seine buchstäbliche Bedeutung hat, dass ausserdem die Annahme des Schreibfehlers ein Nothbehelt ist; חד מינו אמרינן תרי מינו לא אמרינן. Ich hatte durchaus H = S gegen G nicht anerkennen wollen, weil mir D. S. Margoliouth's Ansicht, H stamme aus S und dem Persischen, so wenig wahrscheinlich vorkam, wie den meisten Forschern. Ich theilte meine Zweifel mehreren Fachmännern mit und bin von ihnen (auch meinen sonstigen Ausführungen stimmten sie zu) darin bestärkt worden.

Ich gebe also die Deutung מיבותא = מיב als schwer glaublich, weil sprachlich angreifbar, auf.

Was thun wir aber nun mit 44_1, einer Hauptstelle des Sir. in allen Quellen, wo sich gerade H = S herausstellt? H ist allerdings vielfach verderbt worden. Aber es ist misslich, dass solche angeblichen Verderbtheiten gerade H = S zeigen, also gerade das, was man schwer zugeben will.

Doch der Satz „sed magis amica veritas" führt oft zu einfacheren Deutungen. Weshalb heisst es wörtlich 44_{10} ואולם אלה אנשי חסד (was bei mir gerade in S fehlt), wenn es nicht eine Bekräftigung von 44_1 sein soll? Hier ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass H durch G geändert worden ist. Sirach dem Aelteren steht überall Frömmigkeit und Gottesfurcht obenan. Wohl rühmt er Josua's Kriegsthaten (46_1 — H 6 c), um dann auf חסד, die Frömmigkeit Josua's, zurückzugreifen und sie als das Höchste hinzustellen. Sirach der Jüngere berechnet seine Uebersetzung auf Alexandriner. Bedenke man den hohen Werth des Ruhmes bei den Griechen. Da waren es „die berühmten Männer," als welche die Frommen der Vorzeit auftraten, und unter diesem Gesichtspunkte war den Hellenisten die Vergangenheit theuer.

Welcher spätere Schriftsteller hätte im Mittelalter wohl Frömmigkeit mit חסד übersetzt? Ja, wer hätte den Begriff der Wohlthätigkeit so wiedergegeben? יראת שמים, גמילות חסד waren die Ausdrücke dafür. Dagegen finden wir in ברכת אבות das וזוכר חסדי אבות, dem biblischen Gebrauche gemäss, wie חסדי דוד הנאמנים.

So wird hier demnach H als echt festgehalten werden können, wenn man S daraus herleitet, dagegen in G eine Aenderung annimmt.

II.

Ich erhielt von D. S. Margoliouth aus Oxford ein Blatt der Expository Times zugeschickt; entsprechend meinen 4 „zerstreuten Bemerkungen“ „Three Notes on Ecclesiasticus“ (S. 331, wahrscheinlich vom vorigen Jahrgang); die passendste Gegengabe, die mich zugleich zum Eingehen auf die hauptsächlichsten seiner Aeusserungen veranlasst. Er will durch das Hereinziehen Bensews seinen bekannten Standpunkt, H sei unecht, begründen.

D. S. Margoliouth führt eine Stelle an, in welcher Bensew und H dem talmudischen Sirachspruche folgen, dieser aber den Urspruch nicht enthalten kann; also soll H den Talmud bereits benützt haben. Sehen wir zu: 14_{12} heisst bei G μνήσθητι ὅτι θάνατος οὐ χρονιεῖ καὶ διαθήκη ᾅδου οὐχ ὑπεδείχθη σοι erst v. 16 kommt ὅτι οὐκ ἐστιν ἐν ᾅδου (Alex. ᾄδῃ) ζητῆσαι τρυφήν. Bensew wie H ziehen diese Sätze zusammen als 14_{12}, H hat noch ausserdem nach G 14_{16} wörtlich.

Sehen wir uns die Talmudstelle an: (Erub. 54 a) אי"ל רב לר' המנונא בני אם יש לך הטיב לך שאין בשאול תענוג ואין למות התמהמה ואם תאמר אניח לבני חוק בשאול מי יגיד לך בני אדם דומין לעשבי שדה הללו נוצצין והללו נובלין. Hätten die Talmudweisen einen hebräischen Sirach gekannt, meint Margoliouth, sie hätten solch einen Satz nicht Rab zugeschrieben. Aber sie haben doch Abot 4_{19} Samuel den Jüngeren einen Satz aus den Spr. Salomos ohne erklärenden Zusatz aussprechen lassen! Sirach kannte man allgemein; Rab hat diesen Satz, den man seines Inhalts wegen vielleicht bemängeln könnte, sich zu eigen gemacht — weiter will der Talmud Nichts sagen. Und hat Rab die Stelle verdorben? Er hat sie nur seinem Zwecke gemäss g e k ü r z t, denn sie enthält zwei verschiedene Gedanken: Geniesse (14_{11}, von Marg. nicht angeführt,) und thue Gutes (14_{13} ff), so lange du l e b s t, und da kann der Gedanke „in der Unterwelt ist ja kein Wohlleben mehr,“ recht wohl, wie bei H. zweimal wiederkehren, wie uns das Sirach so oft zeigt (gleich am Anfang „Gottesfurcht ist der Weisheit Anfang“ oft wiederholt). Rab hat den Satz jedenfalls richtig angeführt, Bensew hat das empfunden und ebenso zusammengestellt. Dass Bensew den Satz v. 16 nicht wiederholt, wie H, ist nicht „a certain amount of consistency“ sondern liegt an seiner syrischen Vorlage, die statt 16 β lieber v. 11 β anführt. Schon Ald. und

Comp. haben das ἀπάτησον in ἁγίασον, C τρυφὴν in τροφὴν umgewandelt, L V hat statt ἀπάτησον justifica, das sind fromme Streichungen und Nachbesserungen. Fand Bensew bei S 16 β diesen Satz nicht vor, so konnte er ihn nicht wiederholen, er setzte ihn nach Rab als 12 β ein, während ihn H. ganz richtig an beiden Stellen hatte, des Nachdruckes wegen.

Und was würde es beweisen, dass H oft dem Talmud gleicht? Zeigt uns die Handschrift nicht Seitenbemerkungen, welche (wie z. B. neben 40_{21} — 26 כל ימי עני כו׳) Sirachsätze des Talmud wiedergeben? Können talmudkundige Leser nicht Anähnlichungen vorgenommen haben? Das beweist Nichts gegen H an sich.

III.

Bensew hat Doppelübersetzungen, wo ihm ein Satz nicht klar gewesen; wahrscheinlich, meint Marg., demnach auch H. Er weist auf 40_{16} hin: ἄχει ἐπὶ παντὸς ὕδατος καὶ χείλους ποταμοῦ πρὸ παντὸς χόρτου ἐκτιλήσεται. Hier hat Bensew eine Doppelübersetzung: כקנה על שפת נחל ולפני עשות ירק יבש מקורו und קלים הם כקצף על פני המים כרגע יהלמו ואינם. Einmal also Rohr, einmal Schaum auf dem Wasser. Marg. meint, Schaum an dieser Stelle sei das missverstandene ἄχει, da auch Tremellius übersetzt sicut spuma; man hätte ἄχνη gelesen und es mit ἄχνη verwechselt. Hier sieht Bensew mit seinem Schaum auf dem Wasser, meint Marg., wie die bessere Urschrift aus. Können die Doppelreihen von H nicht ebenso entstanden sein? Wir wollen sehen. H hat בקרדמות על גפת נחל מפני כל מטר נדעכו. Das wären nach unserem Dafürhalten Hacken oder Spaten. Smend weist auf Buxtorf; בקורמים will er lesen. Da schlage ich בקרומית vor und die an der Seite angegebene Lesart נדעכה. קרומי של קנה haben wir Chullin 15 b, und konnte H ebenso gut anwenden, wie 39_{15} c וכל צורך בעתו יספיק. Dann stünde קרומית in H für קנה bei Bensew in ebenfalls merkwürdiger Uebereinstimmung, denn V L übersetzt es mit viriditas. Wie Bensew nun zu Schilf und Schaum gekommen ist? Gewiss ohne G hat S חבלבלא, und da konnte Bensew, obschon er seine geringen syrischen Kenntnisse zugibt, schon aus dem Aruch entnehmen, dass חבל Hauch und Bündel bedeutet, z. B. Holzbündel, Rohrbündel. Da vom Ufer des Flusses die Rede ist, so kann es nur Schilf sein,

andererseits der H a u c h, der S c h a u m auf dem Wasser. (נפת bei H kann übrigens wie bei Bensew שפת χείλους gelesen werden; נ entsteht leicht aus verwischten ש-Bestandtheilen.) So führt von Bensew die einfachste Erklärung wieder zu S zurück.

H hat statt des G r a s e s den R e g e n. Da H in Palästina entstanden ist, G in Aegypten, so hat der jüngere Sirach statt dessen das G r a s gesetzt; und ἄχει soll das egyptische אחו Gen. 41_2 (LXX z. St.) und Hiob 8_{11} sein. Das scheint ein in aegyptisch-jüdischen Kreisen bekanntes Wort gewesen zu sein und kann mit viriditas übersetzt werden. S dagegen hatte H קרומית vor sich und übersetzte demgemäss. Wollte man an dem Vorhandensein von Wiederholungen die Ursprünglichkeit oder Unechtheit von H oder irgend einer Sirachquelle beweisen, so müsste man vergessen, dass a l l e Quellen derartiges haben. Ein vielgelesenes, beim Gottesdienste s e l b s t gebrauchtes und ausgelegtes Buch (24_1 ff.) konnte dem nicht entgehen; das hat auch v o r Marg. Niemand geleugnet. Das beweist wieder Nichts gegen H.

IV.

Von den s o n s t i g e n Aeusserungen Marg.'s hebe ich nur d·i e hervor, dass er Bensew für den besseren Hebraisten hielt, als den oder die Verfasser von H. Ja, man kann auch sagen, Körner schreibe besser als Schiller. Körner würde in einem grossen Trauerspiel n i e gesagt haben: „Macht, dass Ihr fortkommt! Euer treuer Isolan!“ Er bedurfte, wie seine Zeit, der beständigen Erhabenheit.

Bensew würde weder בקרומית, noch וכל צורך בעתו יספיק gesetzt haben; seine Zeit bedurfte des biblischen Hebräisch. Das ist auch ein Beweis für die Echtheit von H, dass ihm die Sprache in ihrem Schwung keine Mühe macht, dass der Parallellismus ganz von selbst in einer ausser der Bibel eingeführten Weise bei ihm hervorkommt, und dass er auch Worte seiner Zeit anwendet, ohne immer nach den schwungvollsten Ausdrücken zu suchen.

Geschichte des Achtzehngebets.

Von Dr. I. Elbogen.

Das Achtzehngebet ist ein Zweig desjenigen liturgischen Stückes, das vermöge seines ausgezeichneten Inhalts und seiner hervorragenden Stellung im Gottesdienst den Namen תפלה, d. h. Gebet κατ' ἐξοχήν, erhalten hat. Seine Anfänge reichen soweit zurück, wie das öffentliche jüdische Gebet sich überhaupt verfolgen lässt. Eine Geschichte des Achtzehngebets hat daher die ganze uns bekannte Entwickelungszeit der jüdischen Liturgie zu berücksichtigen. Die Darstellung derselben zerfällt sachlich in zwei Teile, einen allgemeinen und einen speciellen. Der s p e c i e l l e — er sei als der einfachere hier zunächst skizziert — hat es mit der Geschichte der e i n z e l n e n Benedictionen zu thun. In ihm sind die Veränderungen, welche Inhalt und Text derselben im Laufe der Entwickelung erfahren haben, zu behandeln, ist das Alter aller Einfügungen und Abkürzungen nachzuweisen, sowie die Herausbildung unserer heutigen Formeln aus den ersten Anfängen des Gebets darzustellen. Den Gegenstand des a l l g e m e i n e n Theils bildet die Geschichte des Gebets als Ganzes. Das Achtzehngebet ist nicht mit einem Male fertig entstanden, sondern es hat eine Jahrhunderte lange Entwicklung durchgemacht, bis die jetzige Zahl seiner Benedictionen ausgebildet und festgestellt wurde. Hat die Darstellung seiner Geschichte zunächst diesen Werdeprozess zu verfolgen, so muss sie sich andererseits mit den Einschaltungen beschäftigen, welche für besondere Gelegenheiten geboten waren, sowie auch die Abkürzungen berücksichtigen, welche ausnahmsweise gestattet wurden.

Das Achtzehngebet ist ferner im Laufe der Zeiten in verschiedentlicher Weise für den öffentlichen und den privaten Gottesdienst verwendet worden, und gar manche seiner Eigenthümlichkeiten sind in der Art seiner Verwendung begründet. Endlich hat auch die Dreizahl der täglichen Gebete nicht ursprünglich festgestanden. Die Meinungen über die Verbindlichkeit dieser Zahl haben im Laufe der Zeiten gewechselt und auf die Ausbildung des Gebets Einfluss geübt. Kann die Geschichte des Achtzehngebets die zuletzt genannten beiden Punkte auch nicht erschöpfend behandeln, so muss sie sie doch wenigstens, soweit es erforderlich ist, vorübergehend berühren und ihre Consequenzen nachweisen.

Die Geschichte des Achtzehngebets umfasst einen Zeitraum von mehr als zweitausend Jahren und ist auch heute noch nicht beendet. Der Zeitraum wirklicher Entwickelung ist darin verhältnissmässig kurz. Das Achtzehngebet als solches war, von einer Aenderung abgesehen, eine Generation nach der Zerstörung des zweiten Tempels bereits abgeschlossen. So lange es freilich keine geschriebenen Gebete gab, waren sein Text und sein Umfang schwankend. Erst mit dem Abschluss des Talmud dürfen wir die Stammgebete, deren wir uns noch heut bedienen, und die wichtigsten Variationen derselben im wesentlichen als festgestellt ansehen. Allein es hat Jahrhunderte gedauert, bevor diejenige Gebetordnung, der wir im babylonischen Talmud begegnen, sich befestigt hat; zu einer abgeschlossenen, d. h. unbeweglichen Form hat man sie weder verhärten können noch wollen[1]). Die Scheidung der Riten und die Ausbildung besonderer gottesdienstlicher Gebräuche in den einzelnen Ländern brachten Abweichungen auch in der Tefilla mit sich, die zu grossen Verschiedenheiten führten. Schon der Gaon Saadja hatte, wie Zunz[2]) ausführt, sich zur Ausarbeitung einer Gebetordnung entschlossen, weil er gefunden, dass man weglasse, hinzufüge und abkürze, dass manches ganz verschwunden oder nur noch in der Privatandacht üblich sei. Die Zahl der geschriebenen Gebetbücher, deren Dasein zur Zeit des Tract. Soferim schon als sicher vorausgesetzt werden muss[3]), mehrte sich rasch und mit ihnen die Verschiedenheiten. Ganz naturgemäss waren die Erklärer und Codificatoren, welche in späterer Zeit die Gebetordnung behandelten, bestrebt, die ihnen geläufige Landessitte mit den in jener vorgeschriebenen Normen in Einklang zu bringen, und trugen so vielfach zur Ausbildung von neuen Abweichungen bei. Dieser zweite Abschnitt, in dem freilich von einer Entwickelung nicht mehr gesprochen werden kann, schliesst mit der Abfassung des Schulchan Aruch durch R. Josef Caro. In diesem Codex, der für die gesammte Judenheit maassgebend geworden ist, wurden die verbindlichen Formen der Benedictionen unter Berücksichtigung der historischen Entwickelung inhaltlich festgesetzt. Allein zu einem unbestrittenen Text ist, wie bereits gesagt, die Tefilla niemals gelangt[4]). Die wichtigsten Ritus-Verschiedenheiten haben sich

[1]) Zunz, Ritus, S. 2.
[2]) Ritus, S. 11.
[3]) Das. S. 18.
[4]) Vgl. Abudr. bei Zunz, G. V.[2], S. 382.

ja bis heute erhalten. Selbst innerhalb desselben Ritus sind je nach dem Druckort und dem Herausgeber eines Gebetbuches Abweichungen wahrzunehmen, und halten die einzelnen Gemeinden, bewusst oder unbewusst, gewisse Verschiedenheiten aufrecht.

Die zahlreichsten und wesentlichsten Verschiebungen im Text und Inhalt des Achtzehngebets hat die Reformbewegung unseres Jahrhunderts hervorgerufen. Allein diese Aenderungen, zum Theil aus Beweggründen hervorgegangen, die völlig ausserhalb des Gebetes liegen, treten vollständig aus dem Rahmen der bisherigen Entwickelung heraus; sie sind überdies unter einander durchaus verschieden und mit den Persönlichkeiten und Kämpfen unserer Zeit so eng verbunden, dass eine objective historische Darstellung derselben noch nicht möglich ist, und wir uns begnügen müssen, diese Erscheinung nur vorübergehend zu erwähnen.

Die wichtigste Quelle für die Geschichte des Achtzehngebets ist der Talmud. Allein in ihm finden wir keine zusammenhängende Darstellung der Bestimmungen oder der Entstehung der Tefilla, sondern nur mühsam gewinnen wir durch Sammlung aller in ihm verstreuten Bemerkungen ein sehr lückenhaftes Bild von ihrer Entwickelung und ihrem damaligen Stande. Diese Thatsache ist schon von Maimonides in seinem Mischnah-Commentar[1]) hinreichend erklärt. Da die Tefilla, so führt er aus, infolge ihres täglichen Gebrauchs allgemein verbreitet und allen genau bekannt war, sah sich die Mischna nicht veranlasst, ihren Text noch einmal wörtlich vorzuschreiben. Was Maimonides von der Mischnah sagte, dürfen wir auch auf die Gemara übertragen. Die babylonische und noch mehr die jerusalemische Gemara gewähren uns einen schwachen Einblick in die Entstehungsgeschichte und die allgemeine Verfassung der Tefilla, ohne uns über Einzelheiten näheren Aufschluss zu bieten. Für den Text des Achtzehngebets haben wir den Siddur des Gaon Amram[2]) als älteste erhaltene Quelle anzusehen. An

[1]) וסבת זה בעיני לפי שהיו הדברים האלו מפורסמים בזמן חבור המשנה והיו ענינים ידועים ונהוגים ביד כל העם פרט וכלל ואין ענין מהן נפלא משום אדם וע"כ לא ראה לדבר בהן כמו שלא הסדיר התפלה ר"ל נוסחה . . . . zu Menachot IV, 1 b. לפי שהיה מפורסם ולא חברו בזה סדור

[2]) Zum grossen Schaden für die wissenschaftl. Benutzung dieses Werkes hat der Herausgeber bekannte Stücke vielfach abgekürzt und nur die Anfangsworte derselben gegeben; darum ist es nicht möglich zu untersuchen, ob nicht im Einzelnen oft Abweichungen vorhanden

diese Quellenschriften schliesst sich im Mittelalter eine ausserordentlich reiche Litteratur an. Alle Erklärer des Talmud und Codificatoren des jüdischen Rituals, welche das Gebiet des Gottesdienstes berühren, bieten mehr oder minder wichtige Nachrichten zur Geschichte des Achtzehngebets. Von dieser reichen Litteratur seien hier nur genannt für den deutschen Ritus das Machsor Vitry, für den sephardischen Maimonides Mischneh Thora, und aus späterer Zeit David Abudarhams Bemerkungen zum Siddur sowie Tur und Beth Josef Orach Chajjim. In neuerer Zeit hat zuerst Rapoport in seiner Biographie Eleasar ha-Kalir's die Entstehung des Achtzehngebets kritisch behandelt, auf ihn folgt Zunzens Darstellung in seinen „Gottesdienstlichen Vorträgen" und seine vielfachen, sehr wertvollen Winke in den „Ritus des synagogalen Gottesdienstes"[1]). An die Forschungen dieser beiden Pfadweiser der jüdischen Wissenschaft lehnt sich Landshuth's kritischer Commentar im Siddur חנין לב, an diesen S. Baer's Ausgabe und Erklärung in seinem ס' עבודת ישראל an. Auf diese gelehrten Arbeiten gestützt, soll im folgenden eine quellenmässige Darstellung der Geschichte des Achtzehngebets gegeben werden.

I. Theil.

Allgemeine Geschichte.

Die Anfänge des Achtzehngebets sind ebenso wie die Zeit der Entstehung fester Gebete überhaupt in tiefstes Dunkel gehüllt und mit Sicherheit historisch nicht bestimmbar. Das Gebet ist so alt wie das religiöse Empfinden. Im Gebet zeigt sich der vollendetste Ausdruck einer Religion, im Gebet offenbart sich jene Hingabe unseres eigenen Selbst an Gott, die das Grundwesen aller Religion bildet. Als unmittelbares Zwiegespräch unserer Seele mit Gott wird das Gebet zunächst nach den verschiedenen Zeiten und Lagen, nach Stimmungen und Eindrücken verschieden sein. Erst allmählich mit der Entwickelung des öffentlichen gemeinsamen Gottesdienstes an bestimmten Gebetszeiten kommen auch feste Gebete auf.

Der Heiligen Schrift sind stehende Gebete unbekannt. Wohl hat auch das älteste Israel heilige Worte, Sprüche und

sind, ein Uebelstand, der auch bei anderen Ausg. ähnl. Inhalt (stellenw. im M. Vitry) beklagt werden muss.

[1]) Im Folgenden mit R. citiert.

Gebetanklänge, allein formulierte Gebete sind ihm nirgends vorgeschrieben. Dass Israel, das Volk der reinen Gotteslehre, des erhabensten Ausdrucks des Glaubens nicht entrathen konnte und durfte, ist fast aus jeder Seite der Bibel zu belegen. Im Tempeldienste lag der Antrieb zum Gebet. Die religiöse Handlung des Opferns durfte nicht mechanisch, geistlos erfüllt, durch Aeusserlichkeiten abgethan werden, erforderte vielmehr hingebende, andachtsvolle Betheiligung: „Tretet ein in seine Thore mit Dankliedern, in seine Höfe mit Jubelgesängen, danket ihm, preiset seinen Namen“ (Ps 100_4). Frei und kräftig regt sich auf diesem festen Grunde die Uebung und die Wunderkraft eines wahren Gebets; welche Früchte diese Kraft im Laufe der Jahrhunderte immer reicher und reifer hervortrieb, tritt im Psalter an das helle Licht der Geschichte[1]).

Die Vernichtung des Reiches durch Nebukadnezar beraubte Israel des Heiligthums und des Opferdienstes. Als Mittel zur Umkehr, zum festen Glauben und Hoffen und zur völligen Erneuerung des Geistes stand allen einzelnen Gliedern der Gemeinde wie dieser selbst nur noch ein Weg offen, der einfachste und letzte, aber auch der unentreissbarste und gewaltigste aller: die Kraft des Gebets. Nach der Rückkehr aus dem Exil nehmen Andacht uud gemeinsames Beten eine Stellung im religiösen Leben ein wie nie zuvor. Wohl früher schon hatten einzelne Fromme in der Stunde, da im Heiligtum das Opfer vollzogen wurde, in ihren Häusern ihr Gebet als Räucherwerk Gott zum Wohlgefallen aufsteigen lassen; oder der Wechsel der Tageszeiten regte dazu an, die Seele zum Schöpfer zu erheben, Abends, Morgens und Mittags liess gar mancher seine Stimme ertönen (Ps. 55_{18}), allein erst in den Kreisen der in sich gekehrten, bussfertigen Gefangenen an den Strömen Babel's wurde das Innehalten der drei täglichen Gebetszeiten als Verdienst angesehen, wurde es als Pflicht des Gläubigen erkannt und hervorgehoben, das Antlitz gen Jerusalem gerichtet, dreimal täglich zu beten (Dan. 6, 11. 14).

Den Ursprung der Gebetszeiten aus den Veränderungen in der sichtbaren Natur kennt und erläutert noch der Talmud. „Woraus folgt die Notwendigkeit von drei tägli-

[1]) Ewald, Die Alterthümer des Volkes Israel (Geschichte, Anhang zu Bd. II, III) III. Aufl., S. 19.

chen Gebeten? R. Samuel b. Nachmani erwiderte: sie entsprechen der dreifachen Veränderung, welcher das Tageslicht unterworfen ist. Frühmorgens soll der Mensch sprechen: ich danke dir, m. G. u. H., dass du mich aus der Finsternis zum Lichte geführt hast. Zu Minchah: ich bitte dich, m. G. u. H., ebenso wie du mir gegönnt hast, die Sonne im Aufgehen zu sehen, so mögest du mir auch vergönnen sie im Abstieg zu schauen. Am Abend: ebenso wie ich (vorige Nacht) mich im Dunkel befand und von dir zum Lichte geführt wurde, so möge es dir wohlgefällig sein, mich wiederum von Finsternis zum Lichte zu führen[1]).

Nach der Rückkehr in das heilige Land und der neuen Ordnung der Verhältnisse bot sich eine weitere Veranlassung zum Gebet nicht mehr nur für den Einzelnen, sondern auch für die Gemeinden. Täglich am Morgen und Nachmittag wurde im Tempel zu Jerusalem das Opfer dargebracht. Die Gemeinden konnten nicht in ihrer Gesammtheit daran theilnehmen und entsandten darum in bestimmter Reihenfolge ihre Vertreter in das Heiligthum, die אנשי מעמד. Während der auf sie entfallenden Woche kam nun jede Gemeinde täglich des Morgens und gegen Abend in ihrem Versammlungshause, das auch sonst an Sabbathen und Festtagen gottesdienstlichen Zwecken diente, zusammen; während ihre Vertreter in Jerusalem dem Opferdienst beiwohnten, wollten auch sie daheim gemeinsam beten. Hieraus entwickelte sich allmählich ständig ein zweimaliger täglicher Gottesdienst, wofür der Talmud die Formel geprägt hat תפלות כנגד תמידים תקנום. Freiwillig scheinen viele den beiden Gebeten, welche den täglichen Opfern entsprechen, auch noch ein Abendgebet hinzugefügt zu haben, so dass die von dem Sonnenstand und den Opfern hergenommenen Zahlen einander genau deckten[2]).

Ebenso wenig wie die Zahl und Zeit, war der Inhalt der täglichen Gebete vorgeschrieben und festgestellt. In der älteren Zeit sollte das Gebet die religiöse Stimmung äussern; was das Gemüth bewegte, sollte den Lippen entströmen, was im Innern sich regte, zum Ausdruck gelan-

---

[1]) j. Ber. IV, (7a) und Frankel's Commentar z. St., am Beginn des Gebets für Minchah muss es jedenfalls מתפלל אני statt מודה אני heissen.

[2]) Vgl. über alle diese ersten Anfänge des Gebetes Sachs, Die religiöse Poesie der Juden in Spanien, II. Aufl., S. 164 ff. und diese Monatsschrift, 1886, S. 115—117.

gen, so wie es ein jeder vermochte, in jeder Sprache und Redewendung. Darum ward in der Mischnah noch ausdrücklich gestattet, die Tefilla in jeder beliebigen Sprache zu verrichten (Sota VII, 1), was beide Talmude übereinsitmmend damit begründen, dass jedem Menschen die Möglichkeit geboten sein solle, in der ihm verständlichen Sprache um Erfüllung seiner Wünsche und Bedürfnisse zu beten. Ursprünglich war eben dies allein der Zweck des Gebets, des Herzens Fühlen und Sehnen in Worte zu kleiden. Eine bestimmte Länge oder Form desselben war nicht vorgeschrieben, sie richtete sich nach dem Bedürfnis oder auch nach den Fähigkeiten des Einzelnen. Je nachdem er es vermochte, schmückte jeder sein Gebet aus. Der Ungelehrte äusserte in knappen Sätzen und kurzen Worten seine Wünsche; der Gelehrte hingegen erweiterte sein Gebet, er leitete es ein mit der Lobpreisung Gottes, sprach dann seine Bitten aus und schloss mit dem Danke für die Wohlthaten, welche Gott täglich und stündlich dem Menschen erweist[1]).

Allein es ist undenkbar, dass auch nur ein Einzelner täglich betet, ohne dass das Gebet fixiert wird, noch weniger, dass eine Gesammtheit sich zu gemeinsamem öffentlichem Gottesdienst versammelt, ohne dass feste Gebetformeln existieren, welche die allgemein gültigen religiösen Gedanken, die Bedürfnisse und Wünsche der Gesammtheit zum Ausdruck bringen. Die Grundanschauungen des Judenthums bekunden sich im Sch'ma, in den beiden Abschnitten, die das Einheitsbekenntnis und die Anerkennung der Offenbarung enthalten, und denen schon die heilige Schrift einen Hinweis auf das Morgen- und Abendgebet beigegeben hat. In Anschluss daran wurde nun das gemeinsame Hauptgebet eingerichtet, die תפלה, um darin die Bitten der Gemeinde zu äussern. Dem Einzelnen aber wurde es freigestellt, am Ende seines Gebets oder an einem dazu geeigneten Ort innerhalb der Tefilla in einem besonderen, תחנון, Flehen, genannten Abschnitte seine persönlichen Anliegen vorzutragen.

Es ist dies das Gebet, das wir nach altem Herkommen Achtzehngebet, Schemoneh Esreh, nennen, das in Wirklichkeit aus neunzehn Segenssprüchen zusammengesetzt ist und in seiner gegenwärtigen Gestalt deutliche Spuren späteren Ur-

[1]) Von dieser Zeit, in der die Form des Gebets in das Belieben jedes Einzelnen gestellt war, gilt der Satz מברכותיו של אדם ניכר אם בור הוא ואם תלמיד חכם הוא (Tos. Berachot I, 7, Zckmdl. S. 2).

sprungs zeigt. In der That weiss der Talmud zu erzählen, dass Simon ha-Pikoli die 18 Segenssprüche vor R. Gamliel II. in Jabneh geordnet habe (Ber. 28 b). Innerere Gründe zwingen uns dem Gebet ein höheres Alter zuzuweisen[1]). Die Ueberlieferung bietet auch dafür eine Stütze. Sie nennt die חכמים הראשונים (Sifre, Deb. Col. 343, ed. Friedm. 142 b) oder ein andermal מאה ועשרים זקנים וכהם כמה נביאים (Meg. 17 b) als Ordner unserer Tefilla. Diese Nachricht wird deutlicher gemacht durch die andere, welche die Männer der grossen Synagoge als Verfasser der Gebete bezeichnet אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות . . . (Ber. 33 a). Aber auch diese Angabe, welche die Abfassung unseres Gebets einer Behörde zuschreibt, deren Wirksamkeit sich auf mehr als zwei Jahrhunderte erstreckt, lässt noch viel Unklarheit zurück. Auch tritt der Widerspruch zwischen der letzten Ueberlieferung und jener anderen, die in R. Gamliel's Kreise, also zum mindesten drei Jahrhunderte später, die Entstehung des Achtzehngebets sucht, nur um so schärfer hervor. Der Talmud hat an der Urheberschaft der grossen Synagoge nicht gezweifelt, aber auch den Antheil des R. Gamliel nicht verkürzen wollen und darum zu der Auskunft gegriffen, dass das in Vergessenheit gerathene Gebet einer Neuschöpfung bedurfte שכחום וחזר ויסדום (Meg. 18 a), eine Ausgleichung, deren Unhaltbarkeit offenbar ist. Vielmehr können beide Nachrichten sehr wohl neben einander bestehen, so wir sie nur auf das richtige Mass zurückführen. Weder die Männer der grossen Versammlung noch R. Gamliel haben das Gebet vollständig verfasst, wohl aber bilden die beiden bezeichneten Behörden die Marksteine in seiner Entwickelung. Jene haben es begonnen, dieser hat es abgeschlossen; zwischen der grossen Synagoge und R. Gamliel vollzieht sich die Entstehungsgeschichte des Achtzehngebets. Zur Zeit dieses Patriarchen erhielt es, bis auf eine spätere Aenderung, diejenige Gestalt, in der es üblich geworden ist. Durch die grosse Synagoge ward es angebahnt und dem Cultus zugewiesen, durch R. Gamliel erhielt es seine feste, abschliessende Form und wurde zum täglichen Pflichtgebet erhoben für jeden Einzelnen in Israel. Die Tefilla war längst vorhanden, ihr Inhalt schon vor der Zerstörung des Tempels im grossen und ganzen festgelegt; aber

[1]) Man vergleiche die Erwähnung des Opferdienstes in Nr. 17, רצה.

im einzelnen kamen noch zahlreiche Abweichungen vor. Es verlängerte und verkürzte gar mancher das Gebet. Auch die Zahl der Benedictionen war vielleicht nicht allgemein anerkannt. Dem gegenüber forderte R. Gamliel, dessen Streben nach ausnahmsloser Uebereinstimmung und strenger Ordnung in religiösen Einrichtungen auch sonst bekannt ist[1]), Einheitlichkeit im Gebete, setzte einen für alle verbindlichen Inhalt des Gebetes fest und bestimmte durch Einfügung einer neuen die Zahl von achtzehn Benedictionen für die tägliche Andacht[2]). Den Grundstock der schon vorhandenen Tefillah aber übernahm der Patriarch aus der Vorzeit.

Den ältesten Theil unserer Tefilla scheinen die letzten Bitten derselben zu bilden. Die Namen der siebzehnten und achtzehnten, עבודה und הודאה, finden sich bereits in der dem Hohepriester für den Versöhnungstag von der Mischnah[3]) vorgeschriebenen Liturgie. Ihr Inhalt wird freilich im babylonischen Talmud durch den Hinweis auf die üblichen gleichnamigen Benedictionen durch das Wort כתיקנה[4]) erledigt, und in ihrer heutigen Fassung schliesst die Eulogie der Aboda die Entstehung v o r der Zerstörung Jerusalems aus, allein im Jeruschalmi lesen wir, dass die Benediction על העבודה mit einer Formel, die dem beim Priestersegen am Festtag noch üblichen Schluss dieser Benediction gleich oder ähnlich ist, und dass diejenige על ההודיה fast ebenso wie heute המוב לך להודות endigte[5]). Desgleichen finden wir die Aboda in der für die Priester geltenden Ordnung des täglichen Gottesdienstes im Heiligtum zu Jerusalem. An jedem Morgen, nachdem das tägliche Opfer dargebracht war, begaben sich die Priester und der ihnen beigesellte Maamad nach der Quaderhalle, der Tempelsynagoge[6]), um das Morgengebet zu verrichten; es wurden die Zehngebote, das Sch'ma mit den zugehörigen Benedictionen, die drei ersten und die drei letzten Stücke des Achtzehngebetes recitiert[7]).

---

[1]) Graetz, Geschichte der Juden, IV [3], 80 ff.

[2]) Berachot IV_3.

[3]) Joma VII_1.

[4]) Joma 70a (nach Tos. Jom ha-kippurim IV_{18}. ed. Zuckerm., S. 185).

[5]) jer. Joma 44b oben שאותך נירא ונעבוד; jer. Sota 22a sowie im Commentar des R. Chananel zu Joma findet sich שאותך לבדך ביראה נעבוד. Dérenbourg (REJ. VI_{65}) ist die Stelle im Jer. entgangen.

[6]) Herzfeld, Gesch. des Volkes Israel bis zur Einsetzung des Makkabäers Schimon I [2], S. 393.

[7]) Tamid IV Ende, V_1 וירדו ובאו דהם ללשכת הגזית לקרות את שמע

Diese ersten und letzten Benedictionen der Tefilla ist man nach Zunzens Vorgang gewohnt als den frühesten Bestandteil derselben zu betrachten. Eine alte Mischnah[1]), die den Festgottesdienst für den Neujahrstag bestimmt, gedenkt ihrer mit eigens für sie geprägten Benennungen: סדר ברכות אומר אבות וגבורות[2]) וקדושת השם . . . . . ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים.[3]) „Einige Ausdrücke erinnern an das Buch Esther und die ältesten Glossatoren der Psalmen, die Lehre der Auferstehung[4]) beginnt etwa bald nach jener Epoche sich zu verbreiten; nichts verräth eine tiefere Jugend, vielmehr konnte die Ankunft des Erlösers auch während der Zeit des zweiten Tempels, zumal unter der Herrschaft der Syrer, erfleht werden[5]). Der Inhalt dieser sechs Sprüche, die höchsten National-Interessen und des Einzelnen dringendstes Bedürfnis aussprechend, ist zugleich Gebet und Hymnus; die Sprache passt für die Zeit des Hohenpriesters Simeon"[6]).

אמר להם המטונה ברכו ברכה אחת והן ברכו קראו עשרת הדברות שמע . . . . ברכו את העם ג' ברכות אמת ויציב ועבודה וברכת כהנים. Dies der Text der Ausgaben; die Worte את העם bieten die grösste Schwierigkeit, sie bedeuten weder „segneten das Volk mit drei Segenssprüchen" denn die folgenden אמת ויציב können als Segnungen des Volkes schlechterdings nicht gelten, noch können sie „mit dem Volke" übersetzt werden (Raschi in Ber. 11b), da ausser dem Maamad Volk nicht anwesend war, und dieser sich still verhielt. Die Worte את העם sind in der Mischnah nicht ursprünglich. R. Hai Gaon (Resp., ed. Harkavy, Nr. 258) las sie nicht, die Schitah hat sie gestrichen, und Bertinoro scheint sie absichtlich zu übersehen; vgl. Rabbinowicz, Dikduke Sofrim I26. R. Hai ebdas. versteht unter שלש ברכות die ersten Benedictionen der Tefillah; dann müsste freilich אמת ויציב vor וברכו ג' ברכות genannt sein. Thatsächlich hat Graetz (Geschichte II, 2, S. 187, Anm. 4) ohne das Responsum zu kennen, so emendiert, und danach ist oben der Inhalt angegeben.

[1]) Rosch ha-Schanah IV5.

[2]) In der Mischnah Ber. V2 findet sich dafür תחיית המתים, siehe darüber den speciellen Theil.

[3]) Das bedeuted hier ebenso wie in Tamid V1 das Stück שים שלום, vgl. Maimuni und RABD zu Tamid V1; für den Priestersegen hat die Mischnah den Ausdruck הכהנים נושאים את כפיהם Taan. IV1, vgl. Tamid VII2, Ber. V4.

[4]) Wenn Loeb (REJ XIX, p. 18) aus Ps. 8811 schliesst, dass die Psalmen den Glauben an die Auferstehung nicht kennen, so lassen sich zunächst dieser Auslegung exegetische Bedenken, vor allem aber Stellen wie Ps. 1610, 4916 u. v. a. entgegenstellen.

[5]) Es liesse sich als Parallele dazu die Bitte לא יעדי עבד שולטן דבית יהודה (Joma 53b) anführen; das ומביא גואל, auf das Zunz hier anspielt, ist aber gar kein Gebet, sondern ein Glaubenssatz (vgl. Landshuth, S. 54).

[6]) Zunz, G. V.2, S. 380.

Aus diesem Nachweis für das hohe Alter der genannten Benedictionen am Anfang und am Schluss der Tefilla folgt jedoch keineswegs, dass sie allein so weit zurückreichen, und dass die älteste Tefilla lediglich aus diesen sechs Stücken bestanden habe, ohne dass irgend welche Einschaltung dazwischen getreten wäre[1]). Die Tefilla ist ja doch zunächst dazu bestimmt, die Wünsche und Anliegen des Herzens zu äussern, und gerade die älteste Zeit müsste dieses ursprüngliche Bestreben recht klar wiederspiegeln. Nun enthalten aber diese Sprüche keineswegs das von der Mischna unter רחמים ותחנונים (Abot II_{18}) verstandene Flehen um Erfüllung unmittelbarer persönlicher Wünsche. Auch die Thatsache, „dass nach einer uralten Einrichtung gerade jene Stücke für alle Tage des Jahres bestimmt sind, während die übrigen Theile der Tefilla von den Sabbathen und Festen ausgeschlossen bleiben", bildet nicht unbedingt „ein deutliches Merkmal höheren Alters;" man würde, ohne an seinem Inhalt etwas zu ändern, das Wochentagsgebet kaum vollständig für die Festtage übernommen haben. Denn das war das Wesentliche, das Gebet für die Sabbathe und Festtage durch den ganzen Ton, nicht nur durch eine Einschiebung zu verändern. Wir finden ferner nirgends ein Zeichen dafür, dass einmal nur diese allgemein gehaltenen Stücke die Tefilla gebildet hätten; da, wo sie abgekürzt werden soll, wird zwischen die drei ersten Huldigungs- und die letzten Dank-Gebete immer noch ein die mittleren Benedictionen zusammenfassendes Bittgebet eingeschaltet oder unter vollständiger Weglassung derselben nur ein kurzes Bittgebet verrichtet[2]).

Gehen wir wiederum auf den Tempelcultus zurück, so erfahren wir, dass die Männer des Maamad, wenn sie nach beendetem Opferdienst sich zur Andacht versammelten, ebenfalls das Achtzehngebet, oder sagen wir die Tefilla, sprachen[2]). Die Priester im Heiligtum konnten bei dem Bekenntniss und der Lobpreisung Gottes es bewenden lassen, ihr Gebet bestand im Segen für Israel. Die Gemeinde aber musste Bitten und Flehen um Gewährung menschlicher Wünsche einfügen.

Freilich finden wir für die mittleren Sprüche in der Mischnah keine besonderen Namen, aber sie hatte auch

---

[1]) Zunz das. und R. S. 2, Landshuth, Siddur, S. 53.
[2]) Vgl. Ber. IV_2 und die Erläuterungen im Talmud fol. 29.

wenig Gelegenheit derselben zu gedenken. Von denjenigen, deren sie Erwähnung thut, begegnet uns für die jetzt neunte Benediction der Namen ברכת השנים in einer Angelegenheit, deren Behandlung ebenfalls in alte Zeit zurückweist. Das Gebet selbst um Segen der Landwirtschaft verräth, dass bei seiner Entstehung diese noch den wichtigsten Erwerbszweig der Bevölkerung bildete, dass die Nation in ungetrübter Freude den Ertrag ihres Bodens genoss, und dass fremde Unterdrückung den glücklichen Besitzer nicht belästigte. Für die vierte und sechzehnte, Einleitung und Schluss der mittleren Stücke, denen wir ebenfalls hohes Alter zusprechen, hat die Mischnah keine besonderen Namen, allein hier bleibt zu bedenken, dass die sechzehnte selbst in späterer Zeit noch keine Benennung nach dem Inhalt hatte[3]), und dass der Namen der vierten sehr lange schwankte, dass es somit zur Erleichterung des Verständnisses dass Richtigste war, dieselben nach den Schlussworten zu bezeichnen. Beide Benedictionen sind ganz allgemeinen Inhalts, die eine (XVI) bildet einen vortrefflichen Abschluss und eine gute Zusammenfassung des ganzen Gebets, wie sie schon der Hohepriester in dem oben erwähnten Ritual für den Versöhnungstag anwendete[4]). Die andere enthält eine für den jüdischen Geist bezeichnende und ehrenvolle Eröffnung des Gebets, und galt schon den Alten als so wichtig und als Einleitung so bedeutsam, dass R. Jehuda ha-Nassi sie auch für den Sabbath verwenden wollte mit der sinnentsprechenden Begründung, dass Einsicht die Grundlage der Religion und des Gebets bilde[5]). Endlich finden wir an einer alten Stelle des Sifre[6]) in einer kurzen Inhaltsangabe der Tefilla zwischen die ersten und letzten Benedictionen רופא חולים eingeschoben, was ebenfalls darauf hinweist, dass man schon in ältester Zeit Bittgebete einfügte.

Mag die letzte Stelle, deren Text nicht ganz feststeht, auch nicht durchaus beweiskräftig sein, so können wir doch aus allen anderen angeführten Gründen entnehmen, dass die Tefilla in ihrer ältesten Gestalt nicht die ersten und letzten Benedictionen allein umfasst haben kann, son-

---

[1]) Sabb. 24a.

[2]) Nur Meg. 18a findet sich dafür תפלה.

[4]) Joma 70a u. jer. Joma 44b.

[5]) j. Ber. V, 2 p. 9b תמיהני היאך בישלו חונן הדעת בשבת אם אין דיעה תפלה מניין.

[6]) Vgl. oben S. 327.

dern dass ihr Inhalt bereits damals erweitert war, dass jene nur die Einleitung und den Abschluss bildeten und dann auch für immer beibehalten wurden[1]). Allerdings dürfen wir nicht an die Benedictionen in ihrer heutigen Gestalt denken, wenn wir ihnen dieses hohe Alter zuschreiben; die feste Formulierung der Gebete ist jüngeren Ursprungs, gar mancher Satz ist, wie die Betrachtung des Einzelnen lehren wird, Hinzufügung aus späterer Zeit. Der Inhalt des Gebetstücks aber reicht in die älteste Zeit zurück. Ob freilich schon damals für jede Bitte eine besondere Eulogie bestimmt war, oder ob nicht vielmehr, ähnlich dem Gebet חביננו, alle Bitten in einem Satze mit einem einzigen Segen am Schluss vereint waren, darüber fehlt uns jede litterarische Notiz.

Das Resultat unserer bisherigen Untersuchung war dieses, dass wir ausser den Benedictionen am Anfang und am Schluss der Tefilla auch einigen mittlereren ein sehr hohes Alter zuschrieben. Man schaltete in die Mitte der Tefilla Bitten um persönliche Bedürfnisse jedes Einzelnen ein, die allen gemeinsam waren, allen in gleicher Weise am Herzen lagen, so das Gebet um Heilung (VIII.), um Segen der Feldarbeit (IX.), um Erhörung der Gebete (XVI.) und um Einsicht (IV.). An dieses letztere schliessen sich vermöge ihres Inhalts ohne weiteres die beiden folgenden Eulogieen um Rückkehr zu Gott (V.) und die Sündenvergebung (VI.) an[2]), und wir dürfen wohl in den bisher genannten zwölf Benedictionen die älteste Tefilla erblicken.

Die im Achtzehngebet sonst enthaltenen Eulogieen haben durchwegs nationalen Inhalt. Sie zeigen das Streben, das Gebet über ein Flehen für die Bedürfnisse des Einzelnen emporzuheben und weisen auf eine Zeit hin, in der schwere Bedrängnisse und feindliche Unterdrückung das jüdische Volk und das heilige Land niederwarfen. Doch auch unter diesen dürfte einer ein recht hohes Alter zukommen, der vierzehnten mit der Bitte für Jerusalem. In ihrer heutigen Fassung setzt sie freilich die Zerstörung der Stadt voraus, aber ursprünglich enthielt sie ein Gebet für das Blühen und den Auf-

[1]) Vgl. Monatsschrift a. a. O. S. 120.

[2]) Sehr schön bemerkt Kohler in der Monatsschrift 1893, S. 447: „Wie die drei ersten Benedictionen dem ersten Gebet um physisches Licht entsprechen, so kommt in den folgenden das geistige Licht der Vernunft und der sittlichen Erneuerung zum Ausdruck".

schwung der heiligen Stadt und schloss mit den Worten השוכן בציון[1]). Das Beispiel des Propheten Jeremias, der den jüdischen Exulanten in Babel zurief, für das Wohl der Stadt ihrer Gefangenschaft zum Ewigen zu beten (Jer. 29, 7) macht es höchst wahrscheinlich, dass die Israeliten im eigenen Lande für das Wohl ihrer Hauptstadt beteten[2]). Die gedanklichen Parallelen ferner in den Psalmen, in denen die Gnade Gottes für die Stadt des Heiligthums erfleht wird[3]), das Gebet des Hohenpriesters für das Heiligthum[4]), vor allem aber der Spruch des Sirach[5]): „Erbarme dich Jerusalems, deiner heiligen Stadt, der Stadt deiner Ruhe; erfülle Zion mit deiner Bereitwilligkeit, und mit deinem Ruhme dein Volk" machen es zur Gewissheit, dass mehrere Jahrhunderte vor der Zerstörung des Tempels innige Gebete um den Schutz des Heiligthums und der Stadt, die es in sich barg, verrichtet wurden. Ihren Platz erhielt die Benediction für Jerusalem hinter denjenigen, welche Anliegen des Einzelnen betrafen, doch vor der Bitte um Erhörung des Gebets.

Aber die anderen nationalen Eulogieen sind wohl nicht vor der Zeit der makkabäischen Erhebung entstanden. In der zehnten beten wir um die Sammlung der Zerstreuten und um die Rückkehr der Verbannten. Das Thema ist alt und wird schon von den Propheten behandelt, wo sie den vollen Glanz des künftigen Israel schildern; doch das Traurige an der Thatsache der Zerstreuung ist dem jüdischen Volke vor der syrischen Bedrängniss nie zum vollen Bewusstsein gekommen. Dass ein grosser Theil des Volkes in Babylonien zurückgeblieben und aus dem Exil nicht zurückgekehrt war, wurde bei den vielen engen Beziehungen und dem regen Verkehr zwischen beiden Ländern als Spaltung des Volkes nicht verspürt. Die wachsende Verbreitung der Juden in Aegypten und in den Mittelmeerländern hingegen, die Hinneigung vieler zu griechischer Sprache und Sitte und die Entfremdung vom Vaterlande musste im Augenblick des Ansturmes des Hellenenthums als eine schwere Gefahr, als Selbstzerstörung erkannt werden. Aus der Zeit der Makkabäer

[1]) jer. Joma 44 b ob.
[2]) Monatsschrift 1886, p. 159.
[3]) Vgl. Landshuth's Commentar S. 63.
[4]) Joma das. und 53 b.
[5]) Cap. 36, 18. 19 (S. 77 der Cassel'schen Uebersetzung), Schechter, The Wisdom of Ben Sira, S. 16.

begreift sich die Bitte, die Glieder und die Kräfte des Volkes aus allen Weltgegenden zu sammeln und zurückzuführen auf den geheiligten Boden Palästinas.

War in dieser Bitte ein Theil der messianischen Hoffnungen zum Ausdruck gekommen, so schloss sich in השיבה שופטנו eine zweite Benediction messianischen Inhalts an. Dieselbe kann sich in ihrer ursprünglichen Fassung keineswegs auf die Wiederherstellung eigener Gerichtsbarkeit bezogen oder eine stille Anklage gegen die herrschende Gerichtsordnung enthalten haben. Keine weltliche Behörde, weder die hasmonäischen noch die herodianischen Fürsten, hätten derartiges geduldet, noch würden die Römer, wenn man in dem Gebet eine Anspielung auf die den Judäern entzogene Gerichtsbarkeit über Tod und Leben erblicken will, eine solche Bitte gestattet haben[1]). Das Stück hatte auch ursprünglich einen anderen Inhalt als heute, der vom Talmud als Bitte um ein Strafgericht an den Frevlern gekennzeichnet wird[2]) und in dem kurzen Gebet הביננו noch immer ähnlich lautet[3]). Eine politische Anspielung ist darin nicht enthalten. Vielmehr ist der Bibelvers, an den die Benediction anknüpft: „Ich werde deine Richter zurückführen wie zuvor, deine Ratgeber wie ehedem" (Jes. 1, 26) eines der vielen prophetischen Bilder zur Bezeichnung der künftigen Erlösung. Und wie in den Propheten und Psalmen an die Herstellung des Reiches Gottes die Bestrafung der Frevler anknüpft, so war es auch hier der Fall; nur wurde es später, als eine besondere Bitte gegen die Feinde der Religion eingeführt ward, daraus entfernt.

Der Bitte um die Bestrafung der Gottlosen trat schon damals diejenige um Segnung der Frommen im Gottesreiche gegenüber. צדקינו במשפט[4]) „Lass uns verdienstvoll erscheinen im göttlichen Gericht damit wir würdig seien der Wohlthaten des messianischen Reiches", — so wird ihr Inhalt zusammengefasst. Die Kategorieen der Verdienstvollen, die dabei erwähnt werden, führen in die makkabäische Periode; חסידים und צדיקים sind die Namen, die in jener Zeit für die helden-

[1]) Dass man sich um die Zaddikim und ihre Gebete nicht kümmerte, wie Isr. Lévi in REJ. XXXII, 171 meint, ist eine Behauptung, die deren Wesen und Zahl verkennt.

[2]) נעשה דין מן הרשעים Megilla 17 b.

[3]) והתועים על דעתך ישפטו Ber. 29 a und jer. das. IV$_3$ (8 a) והתועים עליך לשפוט.

[4]) jer. das. II$_4$ (5 a).

mütigen Dulder und Kämpfer gebräuchlich waren; פלימת סופרים, eine in jener Zeit für die pharisäischen Gelehrten übliche Benennung[1]), und גרי הצדק d. h. die zahlreichen Proselyten, die kurz darauf dem Judenthum zuströmten, dem neuen Glauben und der Beobachtung seiner Gebote Treue bewahrten, wurden bald mit in dieses Gebet eingeschlossen. Diese drei neuen Benedictionen traten ebenfalls hinter diejenigen Stücke, die Anliegen des Einzelnen betreffen, doch vor die Bitte für Jerusalem, da sie allgemeineren Inhalts waren als diese.

Eine andere Bewandtniss hat es mit Nr. 7 ראה בעניני, der Bitte um Erlösung. Sie hat die widersprechendsten Erklärungen hervorgerufen und scheint allen ohne Ausnahme Trotz zu bieten. Ihre Schwierigkeit beruht auf ihrem Inhalt und auf ihrer Stellung. Um Erlösung von schwerem Elend wird darin gebetet, aus dem der Mensch unmöglich sich selbst befreien kann, vielmehr muss er Gott anflehen, den Streit für ihn zu führen. Demnach scheint das Stück in einer Zeit schweren weltlichen Druckes eingefügt zu sein; darum hat Zunz es allein in der Zeit des Antiochus entstanden und in die Mitte der damaligen Tefilla eingeschaltet wissen wollen[2]). Dann bleibt es auffallend, dass die Bitten um das Wohl des Einzelnen so unterbrochen wurden; auch sind, wie wir eben gezeigt haben, die übrigen nationalen Benedictionen nicht jünger als die unsere. Darum empfahl es sich, zur alten Erklärung Raschi's (Megilla 17 b) zurückzukehren und darin die Bitte des Unterdrückten zu sehen, der, in ständiger Not befindlich, zu schwach ist, sich selbst gegen die Welt voller Tücke zu vertheidigen, und darum Gott die Vertretung seiner Sache überlässt, eine Erklärung, die Loeb[3]) wieder aufgenommen hat. Doch die Eulogie גאל ישראל lässt sich dann nur recht gezwungen erklären. Das hat wohl Luzzatto[4]) gefühlt, als er zu einer Erläuterung seine Zuflucht nahm, die eine nationale Angelegenheit, jedoch nur soweit sie die Einzelnen persönlich betrifft, als Gegenstand unserer Benediction ansieht, nämlich die Erlösung der Einzelnen aus Haft und Gefangenschaft. Wie in Psalm 107, zunächst von den im Gefängnis Schmachtenden die Rede ist (ישבי חשך וצלמות v. 10), wie als Ursache der Gefangenschaft die Sündhaftig-

[1]) Vgl. על פלימת סופריא in Meg. Taanit XII u. Jer. Taan. II13 (66a).
[2]) G. V. S. 380.
[3]) REJ XIX, S. 21 u. 29.
[4]) Einleitung zum Machsor nach italien. Ritus, S. 3.

keit hingestellt wird (כי המרו אמרי אל v. 11) und dann zu den von Krankheiten Erretteten übergangen wird (v. 17 ff.), so sollen nach ihm auch in der Tefilla die Benedictionen VI—VIII mit entsprechendem Inhalt aufeinanderfolgen. Zu geistvoll ist diese Hypothese, um richtig zu sein; Luzzatto beruft sich auf den Text im Sifre (Deb. 343), wo in der Inhaltsangabe der Tefilla קדוש אתה ונורא שמך und dann ואח"כ מתיר אסורי' ואח"כ רופא חולים citiert werden, und will darum מתיר אסור' für identisch mit der Benediction ראה erklären. Allein jener Text ist keineswegs so gesichert[1]), dass weitgehende Schlüsse daraus gezogen und diese Gleichstellung, für die in der ganzen Litteratur kein Anhalt mehr vorhanden ist, gefolgert werden könnte.

Somit bliebe es dabei, dass das Stück allgemeinen nationalen Inhalt hat, und wegen seiner Identität mit dem vierzehnten sowie seiner Placierung müssten wir zur Bemerkung Zunzens zurückkehren: „Die siebente Benediction erscheint jetzt theils überflüssig, theils am unrechten Ort." Indessen ist uns hier die Auskunft nicht verschlossen, wenn wir den Ursprung richtig erkennen.

Die Mischnah Taanit II bespricht die Ordnung des Gottesdienstes an allgemeinen Fasttagen. Die Bestimmung über die Teffilah lautet: ואומר לפניהם כ"ד ברכות dass man vierundzwanzig Segénssprüche an einem solchen Tage zu beten habe. Trotzdem dieselben dann dahin specialisiert werden, ר"ח שבכל יום ומוסיף עליהן עוד שש, dass es die achtzehn täglichen und noch sechs besondere Segenssprüche seien, werden doch bald sieben für den Fasttag bestimmte Ein-Schaltungen angegeben: על הראשונה . . . על השניה . . . . על ה ש ב י ע י ת. Der babylonischen Gemara ist diese Schwierigkeit nicht entgangen, darum wirft sie die Frage auf: הני שש שבע הויין? (16 b). Ihre Antwort, dass thatsächlich nur sechs Benedictionen eingeschaltet und die in der Mischnah als erste Benediction bezeichneten Sätze in die Eulogie גואל ישראל eingefügt wurden, mag wohl für spätere Zeit berechtigt sein, dürfte jedoch dem ursprünglichen einfachen Sinn der Anordnung kaum entsprechen. Vielmehr scheint unsere Mischnah aus zwei nicht homogenen Theilen zu bestehen, die den Thatbestand verschiedener Zeiten

[1]) Vgl. Friedmann's Anmerkung zur Stelle S. 142b und Lekach Tob (ed. Venedig 1546) 90d.

wiedergeben. Das Fastenritual ist älter als die Zahl achtzehn der täglichen Benedictionen. Auf dem Punkte, an den wir die Tefillah geführt haben, bestand dieselbe erst aus s e c h z e h n Stücken. Nur an Fasttagen wurden weitere sieben Bitten eingeschoben, die eine alte Mischnah aufzählt . . . על השביעית . . . . על הראשונה. Die erste dieser sieben Benedictionen begann mit ראה בעניני und schloss mit גואל ישראל. Allmählich als die Not des täglichen Lebens häufiger und ständig wurde, behielt man dieses Stück für den täglichen Gottesdienst bei. An Fasttagen wurden jetzt nur noch sechs aussergewöhnliche Bitten eingefügt und die erste ראה בעניני, erweitert[1]), so dass man nominell[2]) noch in Einklang mit der alten Ordnung war. Die Entwickelung der Tefillah ging weiter. Sie erweiterte sich mit der Zeit auf achtzehn Benedictionen oder an Fasttagen auf 18 und 6 = 24, wie der Anfang der Mischnah lautet. Unsere Mischnah hat beide Teile aus verschiedenen Zeiten neben einander und bietet dadurch eine ausserordentliche Schwierigkeit, für den einfachen Wortsinn, hilft uns aber andererseits das Geheimniss der Entstehung der so strittigen Eulogie ראה בעני' lösen. Dieselbe gehörte ursprünglich der Fastenliturgie an und kam aus dieser als siebzehnte in die Benedictionen der täglichen Tefilla; auch ihre Stellung ist nunmehr klar, denn die Fastenliturgie knüpfte naturgemäss, wie auch heute noch, an das Gebet um Verzeihung der Sünden an.

So bestand die Tefillah zur Zeit des Untergangs des jüdischen Staates aus s i e b z e h n Benedictionen. In diesem Umfange fand sie R. Gamliel II vor, als er um das Jahr 80 zum Patriarchen gewählt wurde. Ihm ist, wie bereits oben angedeutet wurde (S. 335), die nochmalige Redaction der Tefillah sowie die Einfügung einer a c h t z e h n t e n Benediction und damit die Bestimmung des Namens „Achtzehngebet“ zu danken[3]). Bevor wir jedoch auf die Wirksamkeit R. Gamliels eingehen können, müssen wir zunächst die hier aufgestellte Behauptung rechtfertigen, dass der Patriarch thatsächlich nur s i e b z e h n Benedictionen übernahm und erst die achtzehnte hinzufügte. Dieselbe verstösst gegen die allgemeine Annahme, dass R. Gamliel schon achtzehn Segens-

[1]) Daher die Antwort מאי שביעית שביעית לארוכה כרתניא בגואל ישראל מאריך וכו', vgl. jer. Ber. Is (3c).

[2]) Vgl. die Commentare zur Stelle.

[3]) Vgl. Monatsschrift 1886, S. 158.

sprüche vorfand, dass er einen neunzehnten hinzufügte, und den Namen „Achtzehngebet“ nur deshalb beibehielt, weil derselbe im Volke weit verbreitet und tief eingewurzelt war.

Die Verschiedenheit der Annahmen beruht auf verschiedenen Auffassungen der jetzt als fünfzehnten geltenden Benediction את צמח für das zu erwartende messianische Reich. In der ganzen einschlägigen Litteratur wird dieselbe als vor der Zeit R. Gamliels verfasst angesehen. Rapoport hat in seiner Biographie Eleasar ha-Kalir's als erster darauf hingewiesen, dass in Bezug auf diese Eulogie lange Zeit eine Verschiedenheit im Ritus der palästinensischen und der babylonischen Juden bestand; während diese sie als eine besondere Bitte behandelten, war sie im Ritus jener mit der vorhergehenden zu einer einzigen vereinigt[1]). Von ihm angeregt, hat Landshuth die Untersuchung von neuem aufgenommen und die Stellen, welche auf diese Verschiedenheit hindeuten, in dankenswerter Weise gesammelt, ohne aus der reichen Fülle des Materials neue Schlüsse zu ziehen. Er geht jedoch schon darin einen Schritt weiter, dass er am Ende seiner Ausführungen auf die Schwierigkeiten seiner Annahme und einen ihr widersprechenden Bericht aufmerksam macht. An ihn mag darum unsere Untersuchung und der Beweis, dass die Eulogie את צמח durch Theilung der früher bestehenden für Jerusalem entstanden ist[2]), anknüpfen.

Gehen wir zuerst von der sicher bezeugten Thatsache aus, dass man in Palästina und den im Ritus davon abhängigen Ländern bis tief in das Mittelalter hinein die beiden Eulogieen, für Jerusalem ולירושלים und für das zu erwartende messianische Reich את צמח, vereinigte. Zum Beweise seien hier zunächst die einschlägigen Stellen des jerusalemischen Talmuds angeführt:

1) Ber. II, 4 (5 a) IV, 3 (8 a) und Taanith II, 2 (65 c) wird die Stelle der Tosetta Berachot III, 25 citiert, welche für die Tefillah achtzehn Benedictionen vorschreibt und hinzufügt בולל . . . . של דוד ובונה ירושלם.

2) j. Ber. II, (4 d) wird die Disposition der Tefillah angegeben und dabei der Inhalt der einzelnen Benedictionen ganz kurz zusammengefasst. Auf צדקינו במשפט, der Inhaltsangabe von על הצדיקים, folgt בנה ביתך entsprechend ולירושלים

[1]) Vgl. Bikkure Haittim, X. Jahrgang, Kalir, Anmerk. 28 und 33, ferner die Nachträge zu Nr. 33 im XI. Jahrgang.

[2]) Monatsschrift a. a. O.

und darauf שמע עתירתינו an Stelle von שמע קולנו. Der Segensspruch את צמח wird jedoch mit keinem Worte erwähnt.

3) An derselben Stelle wird bald darauf der Zusammenhang der Benedictionen aus Bibelversen nachzuweisen gesucht. Dabei wirft die Gemara die Frage auf (5 a) מפני מה התקינו שומע תפלה ברכה חמש עשרה. Nach der gewöhnlichen Rechnung ist jedoch diese Eulogie die sechzehnte. Als fünfzehnte kann sie nur bezeichnet werden, wenn eine der früheren fehlt, an dieser Stelle die nicht aufgeführte unmittelbar vorhergehende את צמח.

4) In den Kerobot für Purim, Hoschana rabba, den siebzehnten Tammus und zum zehnten Tebet, welche sämmtlich den Benedictionen der Tefillah sich anschliessen und, wie Rapoport wahrscheinlich gemacht hat, von Kalir verfasst sind, fehlen die Einlagen zu את צמח. Das Stück geht von בונה ירושלים sofort auf שומע תפלה über[1]).

5) Im Jozer am Schluss des Schacharith für Jom Kippur folgen ebenfalls, wie Rapoport mittheilt[2]), die Verse אהללך בקול רם und סולח לנדגלה נותן אור יומים, בונה ירושלים auf einander, also ebenfalls unter Uebergehung von את צמח, שומע תפלה.

Ganz unterdrückt wurde allerdings der Segen für David auch in Palästina nicht, sondern nur mit dem vorhergehenden für die Erbauung Jerusalems vereinigt, so dass derselbe lautete אלקי דוד ובונה ירושלים. In dieser Fassung finden wir ihn

6) j. Rosch Hasch. IV. 6. (59c): ר' נא בשם אבא בר ירמיה בתפלה הוא אומ' אלקי דוד ובונה ירושלים בנביא . . . .

7) j. Ber. IV, 5 (8c): אמר ר' אבון בנוי לתלפיות תל שכל הפיות מתפללין עליו בברכה[3]) בקרית שמע ובתפילה, בברכה בונה ירושלים, בתפילה אלקי דוד בונה ירושלם.

8) Midrasch Schocher Tob zu Ps. 29 setzt den Zusammenhang zwischen den Gottesnamen dieses Psalms u. den Benedictionen der Tefilla auseinander zu קול ה' יחולל אילות heisst es (ed. Buber, S. 232) שיולדו מושיעים לישראל . . . . ובהיכלו כלו

[1]) Rapoport, Kalir Anm. 28; jedoch hat der grosse Forscher offenbar übersehen, dass all diese Stücke im italienischen Ritus erhalten sind und noch jetzt verwendet werden. Wie ich nachträglich fand, hat das bereits Luzzatto bemerkt, vgl. אגרות שד"ל, S. 418 und 433. Es ist bezeichnend, dass Männer wie Rapoport und Zunz im Jahre 1838 das Gebetbuch nach italienischem Ritus noch nie gesehen hatten.

[2]) in den Nachträgen Anm. 33. Im italienischen Ritus steht ausdrücklich נותן אור יומים א' דוד ובונה ירושלים.

[3]) ברכת המזון, danach ist auch der Schluss von Tos. Ber. III$_{13}$ zu erklären.

אומר ככוד, כיון שיבא משיח ויפרע מרשעי אומות העולם, מיד בית המקדש נבנה, לכך אומר אלקי דוד בונה ירושלם.

9) Das Gebet der Hanna (I. Sam. 2, 1—19) wird in alten Schriftwerken inhaltlich als Vorbild für das Achtzehngebet angesehen, und die einzelnen Sätze desselben werden mit den Eulogieen der Schemone Esre verglichen:

a) Halachoth Gedoloth (ה' ברכ' VI) und Eschkol (I, 19) citieren unter Berufung auf eine Stelle des Jeruschalmi, welche in den Ausgaben nicht vorhanden ist[1]), eine solche Analogie worin es heisst (א' דוד ובונה וירם קרן משיחו[2]).

b) Ganz ähnlich wird im Midrasch Wajchullu bemerkt, קרן מ ש י ח ו דוד, ohne dass ein Vergleich für Jerusalem vorhergeht. Desgleichen fand ich in einem grossen Sammelband in Parma[3]) (De Rossi 327, p. 12 a) in einem פי' ישח wie folgt: קשת גבורים חתים משען ומכשה לצדיקים וירם קרן משיחו במקום את צמח דוד.

c) Im Lekach Tob zu V M 3_{33} (ed. Ven. 66 c) wiederum heisst es וירם קרן משיחו בונה ירושל', was, wie Rapoport bemerkt, nur dann verständlich ist, wenn dieser Segen wie in a) und b) mit David in Verbindung gebracht wird.

Während man so in Palaestina und den im Ritus davon abhängigen Ländern die beiden Eulogieen zu einer einzigen vereinigte, hielt man es in Babylonien für unstatthaft, einen Segensspruch אלקי דוד zu schliessen:

1) so heisst es Synh. 107 a, dass König David an Gott die Frage gerichtet habe, מפני מה אומרים א' אברהם . . . . ואין אומרים א' דוד woraus doch folgt, dass man eine derartige Benediction nicht mehr kannte.

2) Pes. 117 b wird der Vers ועשיתי לך שם כשם הגדולים אשר בארץ (II Sam. 7_9) gedeutet תני ר' יוסף זהו שאומר מגן דוד. Hier haben wir einen deutlichen Hinweis darauf, dass nur diese Benediction der Haphtarah mit dem Namen Davids bekannt war, und

3) wird ebendaselbst im Namen des Rabbah bar

---

[1]) Vgl. Auerbachs Bemerkung zum Eschkol a. a. O.

[2]) Sehr beachtenswert ist hier, dass der Vf. des Eschkol die Stelle so citiert, wie sie mit seiner Tefilla übereinstimmt, nämlich צמח דוד ובונה ירושלם was wahrscheinlich einen Versuch zur Ausgleichung der Texte darstellt, freilich ohne zu bemerken, dass trotzdem, infolge der Zusammenziehung beider Benedictionen, die Differenz bestehen bleibt.

[3]) Vgl. Abot di R. Nathan, ed. Schechter, S. XXXI.

Schilah als Schluss der Enlogie mitgeteilt צמיח קרן בצלותא ישועה[1]).

Die babylonische Gemara und die unter ihrem Einfluss stehenden Midraschim[2]) zählten darum auch בונה ירושלם und צמיח קרן ישועה als zwei verschiedene Stücke. Des Gegensatzes, welcher durch den Gebrauch der beiden Länder entstand, war man sich wohl bewusst[3]), aber man war mit der Ursache nicht mehr vertraut. Die Einführung der Benediction gegen die מינים war als einzige Aenderung in der Tefillah bekannt, und so knüpfte man denn hieran an, um die Verschiedenheit zu erklären. Vielleicht hatte man damals schon die Auffassung, die Rabbi Jesaia di Trani in seinen Erklärungen zum Tract. Ta'anith[4]) vertritt, und welche durch Rapoport die herrschende geworden ist, dass nämlich die Palaestinenser auch nach der Aenderung durch R. Gamliel an der bisherigen Zahl der achtzehn Benedictionen festhalten wollten und darum die damals fünfzehnte Benediction in der vierzehnten aufgeben liessen[5]).

Allein diese Ansicht kann der Kritik nicht standhalten. Eine solche Aenderung, wie die angenommene, müsste noch während der Zeit R. Gamliel's oder kurz nach ihm durchgeführt worden sein. Nun ist aber kaum eine Möglichkeit denkbar, wie in den Tannaitengeschlechtern in Palästina eine wichtige Neuerung in der Liturgie vorgenommen sein soll, ohne dass sie auch nach Babylonien übertragen wurde. Weder waren die babylonischen Gemeinden um diese Zeit

---

[1]) Im Commentar des R. Chananel zu Pesachim wird der Text wörtlich wie in der Gemara mitgetheilt. In Megillah 17b hingegen lautet er: ואחריה ברכת צדיקים ואחריה ברכת דוד. Es wäre kühn zu folgern, dass ihm demnach בי ירושלים fehlte, weil das mit der Stelle in Pesachim in Widerspruch wäre. Andererseits darf man nicht direct einen Schreibfehler vermuthen, weil auch תפלה fehlt; denn diese wird thatsächlich erwähnt, und die Darstellung könnte, wie es die Art des R. Chananel ist, abkürzen. In jedem Fall mag es genügen, die Stelle hier als auffallend zu bezeichnen. Sicher ist es kein Zufall, wenn der Commentator zu Rosch ha-Sch. 32a ohne jede Veranlassung die oben unter 6 angeführte Stelle des Jeruschalmi citiert.

[2]) Vgl. z. B. שבלי לקט, ed. Buber, S. 18 und מ' דציון לב am Schluss der תפלה.

[3]) Vgl. z. B. Midrasch Tanchuma zu וירא, ed. Buber ב"ב, wo es heisst: צריך אדם שיתפלל י"ח .... משיבין לרי לוי והא בבבל אומרים י"ט ....

[4]) Dem מ' המכריע hinten angefügt, S. 85 b, woselbst der grösste Teil der oben angeführten Stellen zum ersten Male gesammelt ist.

[5]) Vgl. Rapoport a. a. O. und Erech Millin S. 228 b, Landshuth a. a. O. und Müller, חילופים, S. 47.

selbständig, noch konnten sie es bei dem Mangel an entscheidenden Autoritäten sein. Es braucht ferner nur auf das Streben R. Gamliel's nach Einheitlichkeit in der Religionsübung verwiesen zu werden, auf die Strenge, mit der er gegen Andersgesinnte zu verfahren verstand, und man wird sich der Einsicht nicht verschliessen können, dass in früher Zeit an eine in Palästina absichtlich vorgenommene Aenderung der Tefilla nach der angegebenen Richtung hin nicht zu denken ist. Endlich wäre die Ausdrucksweise der Mischnah (Berachot. IV, 3). „R. Gamliel sagt: An jedem Tage soll man achtzehn Segenssprüche beten" höchst seltsam. Ihrem Zwecke nach soll diese klare Angaben über die verbindlichen Religionsbestimmungen machen; es wäre direct verwirrend, wenn in Wirklichkeit neunzehn Eulogieen schon zur Zeit des R. Gamliel geboten gewesen wären, während nach seinen eigenen Worten nur achtzehn in das tägliche Gebet gehörten.

Aber nicht bloss auf diese Erwägungen sind wir angewiesen, es existieren auch sichere Zeugnisse dafür, dass die Tefilla vor R. Gamliel aus siebzehn Benedictionen bestanden hat, und dass der Segensspruch gegen die Minim früher als derjenige für den messianischen Sprössling aus dem Hause Davids eingesetzt wurde. So ist hier

1. zunächst die Stelle zu nennen, die schon Landshuth in seiner Annahme erschütterte. Numeri Rab. sect. 18 und Jelamdenu קרח g. E. heisst es im Anschluss an Hosea 14, 2: טוב בגמטריא יז תפלה. יש ברכות? הוצא משם ברכת המינים שתיקנוה ביבנה ואת צמח דוד שתיקנו אחריו. Hier ist also der oben angegebene Entwicklungsgang klar dargestellt[1]), dass zunächst im Jabneh der Segensspruch gegen die Minäer, und erst später die Eulogie את צמח eingeführt wurde.

2. j. Ber. IV_8 (8a ob.) werden die verschiedenen bekannten Analogieen für die Zahl „achtzehn" in der Tefilla gegeben. R. Lewi vergleicht sie כנגד יח הזכרות שכתוב בהבו לד' בני אלים mit den achtzehn Gottesnamen im neunundzwangzigsten Psalm. Dazu bemerkt ergänzend R. Chona: אם יאמר לך אדם שבע עשרה אינון אמור לו של מינים כבר קבעו חכמים ביבנה. Sollte dir jemand dagegen einwenden, dass es ja nur siebzehn Benedictionen in der Tefilla giebt, so erwidere ihm,

[1]) Zu der Begründung aus Ps. 26_2 vgl. die oben S. 340 angeführte Stelle Synh. 107 a.

dass der Segensspruch gegen die Minäer schon in Jabneh eingeführt wurde und somit die Zahl der Benedictionen derjenigen der Gottesnamen im gedachten Psalm genau entspricht[1]). Auch aus dieser Stelle geht hervor, dass die Tefilla nur siebzehn und erst nach ihrer Aenderung in Jabneh achtzehn Benedictionen hatte.

Es kann somit als feststehend erklärt werden, dass die Tefilla zur Zeit R. Gamliel's, also kurze Zeit nach der Zerstörung des Tempels, aus siebzehn Benedictionen bestand. Als der Patriarch sie in Jabneh revidieren und endgültig redigieren liess, verfasste auf seine Veranlassung Samuel der Jüngere eine neue Benediction, die sich gegen die Minäer[2]) richtete und in die Tefilla eingeschoben wurde. Wen man unter

[1]) Die Erklärung der Stelle, die auf richtiger Zählung der Gottesnamen in Ps. 29 beruht, ist im Namen des Herrn Seminarrabiners Dr. Lewy von Joël in der Graetz-Jubelschrift S. 178 mitgetheilt. Die Commentatoren gingen an die Stelle mit dem Vorurtheil heran, dass hier von achtzehn Benedictionen schon die Rede sei und bezogen deshalb den Einwand אם יאמר לך אדם יש אינון auf die Zahl der Gottesnamen. Thatsächlich aber enthält der Psalm, wie die Zählung ergiebt, achtzehn Gottesnamen. Ferner passt zu der angenommenen Frage nicht die Antwort אמור לו של מינין וכו', dass die Eulogie gegen die Minäer eine alte Einrichtung sei. Nur R. Elia Wilna hat in שנות אלידו trotz des ihm vorliegenden falschen Textes den richtigen Sinn der Stelle ermittelt. Bei ihm ist auch die Fortsetzung richtig erklärt. Als R. Elieser b. Jose fragte, es stünde ja doch noch ein Gottesnamen im Psalm, אל הכבוד, und es seien demnach wiederum neunzehn Namen und nur 18 Benedictionen, erwiederte man ihm, es heisst ja doch כולל של מינים כוי (der Gaon liest: כולל של דוד weil das ein neues Argument bildet. aber dieses hat keine Beziehung zum angezogenen Vers); darauf wird eingewendet, dass ja auch noch andere Benedictionen mehr als einen Gegenstand behandeln und doch nicht die ausreichende Zahl Gottesnamen für jeden dieser Sätze vorhanden sei, so dass die ganze Analogie fallen gelassen und eine neue gesucht wird. Die unmittelbar folgende Analogie von den 18 Malen, in denen im Pentateuch die Namen der Patriarchen neben einander vorkommen, כנגד יח פעמים שאבות כתובין בתורה bildet nach der richtigen Erklärung des R. Elia Wilna ebenfalls eine Bestätigung unserer Ansicht. Es wird nämlich zunächst eingewendet, dass die Namen der Patriarchen sich 19 Mal vereint finden und daraufhin III M. 26_{42}, wo sie in umgekehrter Reihenfolge stehen, ausgenommen. Sollte aber jemand nur 17 Stellen vermuthen, dann muss er auf II M. 32_{13} verwiesen werden, wo zwar Israel statt Jacob steht, aber doch alle drei Namen vorkommen. Jedenfalls geht aus der Talmudstelle hervor, dass man achtzehn Verse als Analogie für achtzehn, nicht aber, wie in Babylonien, die Analogie für neunzehn Benedictionen (Ber. 28 b) suchte.

[2]) j. Ber. IV_3, b. 28 b, wo statt צדוקים selbstverständlich מינים zu lesen ist.

den Minäern zu verstehen hat, und welche Veranlassung für R. Gamliel vorlag, für ihren Untergang beten zu lassen, darüber ist eine ausserordentlich grosse Litteratur vorhanden, die uns jedoch nicht in den Stand setzt, anderes als mehr oder minder gesicherte Vermuthungen darüber auszusprechen.

Dem Zeugnis der talmudischen Quellen nach beschränkte sich die Bitte nicht auf die Minäer, sondern war auch gegen die Abtrünnigen[1]), מושעים, gerichtet. Eine antinomistische Richtung ist unter den hellenistischen Juden schon zur Zeit Philo's vertreten[2]); der Untergang des Staates erschien diesen Ungläubigen als eine willkommene Bestärkung ihrer Anschauungen. Durch die Zerstörung des Tempels, infolge deren so viele Ceremonialgesetze in Wegfall gekommen waren, habe Gott, so sagten sie, zu erkennen gegeben, dass er selbst sein Gesetz nicht mehr befolgt wissen wolle. Der אפיקורוס, der in der Mischnah und in den Religionsgesprächen der ersten Tannaiten eine so wichtige Rolle spielt, und dessen Widerlegung den Gelehrten zur Pflicht gemacht wird, ist ein Anhänger dieser bequemen, weitverbreiteten Anschauung, deren Gefolgschaft auch durch unser Gebet getroffen werden sollte[3]).

Jedoch gegen die Freidenker allein war die neue Benediction nicht gerichtet. Justinus Martyr, der nicht viel jünger war als R. Gamliel, gab mit Rücksicht auf unser Gebet an, die Juden verwünschten in ihren Gebeten sämmtliche Christusgläubigen. Das ist sicher übertrieben, und Epiphanias, der geborene Jude, verdient mehr Glaubwürdigkeit, wenn er erzählt, die Juden beteten dreimal täglich in ihren Synagogen, dass Gott die Nazarener vernichten möge. Nun sind aber Nazarener nichts Anderes als Judenchristen[4]), und dieselbe Bedeutung hat in der hebräischen Litteratur der Zeit das Wort מין[5]). Es kann demnach kaum ein Zweifel darüber bestehen, dass die ברכת המינים sich gegen die Judenchristen richtete, und dass sie den ersten

[1]) Vielleicht auch einen Rest der Sadducäer.

[2]) Joël, Blicke, I, 29.

[3]) Darum hat Maimonides richtig gesehen, wenn er unsere Benediction als gegen die Epikuräer (vgl. seinen Commentar zu Sanhedr. X_1 und H. Teschubah III 6—8) gerichtet ansieht und in der Tefilla selbst אפיקורוסין liest.

[4]) Vgl. die Stellen bei Graetz, Geschichte IV, Note 11 Ende und Irenaeus bei Joël l. c. I, 26.

[5]) Ueber die Bedeutung des Wortes „Abart, Sectierer" siehe Fleischer in Levy, Neuhebr. Wörterb. III, 310b.

Versuch darstellt, das Judenthum gegen das überhand nehmende Christenthum abzugrenzen. Juden und Judenchristen unterschieden sich in der Art der Religionsübung durchaus nicht von einander, lebten vielmehr in enger Gemeinschaft und in regem Verkehr mit einander[1]), worin natürlich mit der Zeit eine ernste Gefahr für das Judenthum lag. Denn einerseits wurden die Judenchristen von den Römern verfolgt, und diejenigen, welche mit ihnen in Verkehr standen, geriethen ebenfalls in den Verdacht staatsfeindlicher Tendenzen[2]). Andererseits machten die Judenchristen Bekehrungsversuche und wollten aus Schriftstellen die Wahrheit ihrer Lehre vom Messias beweisen. Die Tannaim mussten sich auf Disputationen mit ihnen einlassen und sie widerlegen. R. Gamliel selbst hatte wiederholt unter ihren Fragen zu leiden, und in der Todtenklage um R. Josua klingt in erster Reihe der Schmerz um den Verlust des wackeren Apologeten durch[3]). Wenn es den geistvollen und wissensreichen Schulhäuptern ein Leichtes war, den vermeintlichen Beweisen der Christen schlagende Argumente entgegenzustellen, so konnte doch in ihren Lehrhäusern mancher junge Schüler, durch die schönen Reden der Gegner verlockt, zum Abfall veranlasst werden. Zu diesen mehr privaten Belästigungen kam als unmittelbare Veranlassung zur Gegenwehr die feindliche Stellung der Christen gegen die jüdische Gemeinschaft. An sehr vielen Stellen, an denen die Minim erwähnt werden, sind sie mit Delatoren[4]) in Verbindung gebracht; das weist deutlich darauf hin, dass sie bei den römischen Behörden die Rolle von Angebern spielten und als Denuncianten gegen die jüdische Gesammtheit auftraten[5]). Joël hat mit grossem Scharfsinn nachgewiesen, dass die Verleumdungen der Minim sich gerade gegen die Bestrebungen um Herbeiführung der nationalen Wiedergeburt der jüdischen Gemeinschaft richteten, dass sie den neuen Tempelbau, für welchen Kaiser Trajan bereits

---

[1]) Darum musste befürchtet werden, dass die Betenden und Vorbetenden eventuell Judenchristen waren, daher so oft חיישינן שמא מין הוא (Ber. 29, vgl. Meg. 24 b, j. Ber. V4, f. 9 c).

[2]) Vgl. z. B. R. Elieser in Tosefta Chullin II, 24.

[3]) Vgl. die Stellen in he-Chaluz VII, 81 ff.

[4]) So Minim ומסורות Rosch ha-Schanah, 18 a (Tos. Sanh. XIII. S. Olam r. c. 3).

[5]) Vgl. Joël, Blicke I, 33 ff. und Guttmann in der Monatsschrift 1898, S. 344: in diesen Schriften sind auch die einschlägigen Stellen citiert.

die Erlaubnis ertheilt hatte[1]), vereitelten. „In der Zerstörung des Tempels erblickte man von christlicher Seite ein Zeugnis, dass es Gottes Wille gewesen sei, den an den Tempel gebundenen Opferdienst und mit ihm das ganze Ceremonialgesetz aufhören zu lassen, nachdem an die Stelle des Tempeldienstes der Opfertod Jesu getreten sei. Dieses Zeugnis wollte man sich nicht entreissen lassen. Es lag den Christen daran, wie Volkmar sich ausdrückt, dass das Wort der Evangelisten in Kraft bleibe, Jerusalem solle zertreten bleiben bis zur Erfüllung der Zeiten“[2]). Nach dieser Agitation war man in dem nationalgesinnten Kreise des Synhedriums entschlossen, sich von den Christen ernstlich zu scheiden. Darum wurde auch in das Gebet die Bitte eingeschoben, Gott möge die Verläumdungen der Minäer wirkungslos machen und ihnen selbst einen schnellen Untergang bereiten.

Gegen diese inhaltlich einwandsfreie Beweisführung wird das chronologische Bedenken geltend gemacht werden, dass R. Gamliel die Zeit der Zurückziehung der durch Trajan ertheilten Erlaubniss zum Tempelbau in keinem Falle erlebt hat, und dass der Patriarch darum nicht durch die ungeheure Erregung, die jener Vorfall hervorrief, zu seiner Massregel veranlasst worden sein kann. Allein die Hoffnung auf eine Wiederherstellung des Tempels war nicht erst durch Trajan geweckt worden, sondern hatte vielmehr nie geruht. Titus hatte denselben gegen seinen Willen zerstört und soll vertrauten Judäern das Versprechen gegeben haben, ihn in gelegener Zeit wiederherzustellen. Unter den Juden lebte der heisse Wunsch oder die fromme Zuversicht, dass gar bald das Heiligthum wiederhergestellt werden müsse, מהרה יבנה בית המקדש; wer weiss, ob während der Anwesenheit der Tannaiten in Rom, ob gelegentlich des Regierungsantritts des Kaisers Nerva nicht ernste Verhandlungen darüber gepflogen worden waren. Auf christlicher Seite hingegen musste alles geschehen, um den Tempel in Trümmern zu erhalten. Schon der Verfasser des Hebräerbriefes zeigte eine deutliche tempelfeindliche Tendenz. Das Schlimmste aber auf diesem Gebiete leistete der Barnabasbrief, der, unter der unmittelbaren Befürchtung einer Wiederherstellung des Tempels entstanden, in einer zersetzenden Gnosis alles Gesetzliche und Nationale im Judenthum auflöste und eindringlich lehrte, dass der Tempel in

[1]) Joël a. a. O. S. 24.
[2]) Guttmann a. a. O. S. 343.

der Christengemeinde fortdaure[1]). Angesichts einer so grossen Gefahr war die Erwähnung im Gebete gerechtfertigt, ja geboten.

Dass R. Gamliel, wenn er einmal einen solchen Segensspruch in die Tefilla einführte, sogleich völlig reinen Tisch machen und alle Feinde der Religion damit treffen wollte, ist ebenfalls nicht ausgeschlossen[2]). In den ältesten Berichten schon begegnen wir in dieser Benediction auch den זדים, nach manchen Texten dem מלכות זדון. Es liegt nun nahe, darin das römische Reich wiederzufinden. Allein sicherlich wäre in der Zeit der Angeber und der Hadrianischen Verfolgungen ein solches Gebet aufs schwerste bestraft und unterdrückt worden. Vielmehr werden wir in den זדים hier wie in den Psalmen eher religiös Untreue als politische Bedrücker zu erblicken haben[3]). Das Gebet gegen die Minäer sollte ein Prüfstein sein für die Gesinnung der Betenden und die Scheidung zwischen den Gläubigen und Abtrünnigen erleichtern[4]).

---

[1]) Ueber die Zeit des Barnabasbriefes am Anfang der Regierung Nerva's, vgl. Ewald, Geschichte VII[3], S. 162.

[2]) Man darf sich nicht durch die Formel כולל וכו' dazu verleiten lassen, an die Einfügung einer neuen Formel in eine alte bereits bestehende und gegen die Sadducäer gerichtete Benediction zu denken, wie Weiss, Loeb und Hoffmann thun, denn das besagt jene Formel nicht. Es heisst auch כולל של דוד ובונה ירושלים. Wie wir aber oben bewiesen haben, hat eine besondere Formel für dieses Gebet früher nie existiert.

[3]) Ebenso erklärt Loeb; vgl. זדים parallel zu עשי רשעה in Mal. $3_{15.\ 19}$ und öfter in Ps. 119.

[4]) ויקרא Tanchuma שאם יהא בו צד מיטת קלל עצמו ועונין ההלל אמן ed. Buber S. 2a. Durch diese Stelle bin ich von einem langjährigen Irrthum geheilt worden, den ich, da er nicht allzufern liegt und auch von Anderen getheilt wird, hier erörtern will. Es heisst jer. Ber. V_4 (9c) לכל אין מחזירין אותו חוץ ממי שלא אמר מחיה המתים ומכניע זדים ובונה ירושלים אני אומר מין הוא. Dass Christen nicht an die Auferstehung geglaubt hätten, ist schlechterdings unmöglich. Wenn demnach alle Kriterien des obigen Satzes sich auf ein und dieselben Häretiker beziehen, so können damit nur Samaritaner gemeint sein. Dass sie mit Juden zusammen beteten, geht aus Ber. VIII_8, und dass man die oben bezeichneten Ketzereien an ihnen tadelte, aus Mas. Kutim, Ende, hervor. Nun ist aber das Verhältniss zwischen Samaritanern und Juden damals kein so feindliches, dass es den Hass rechtfertigen würde. Darum dachte ich daran, dass durch die sicher auch in jüdischen Kreisen nicht unbekannte Verhöhnung des Paulus als Simon Magus und seiner Gefolgschaft als Samaritaner eine Verwechslung zwischen Christen und Samaritanern vorübergehend vorgekommen sei. Indess ist die Lösung der ganzen Frage sehr einfach. Aus dem angeführten Midrasch ergiebt sich, dass nicht etwa dieselbe Person sich zu all jenen Häresien bekennen

Randbemerkungen zu Saadja's Pentateuchübersetzung.

Von Dr. A. Schmiedl.

III.

Parallelen zwischen Onkelos und Saadja.

Die hier folgenden Parallelen wollen auf erschöpfende Vollständigkeit durchaus nicht den Anspruch erheben. Allein für den kritischen Nachweis, wie sehr an S. — trotz seiner Originalität und schöpferischen Selbständigkeit — der dominirende Einfluss des Targum Onkelos sich geltend gemacht hat, dürften selbst diese knappen Vergleichsstellen hinreichende Argumente bieten.

1. In den ersten beiden Capiteln der Genesis unterscheidet Onk. zwischen den beiden daselbst alternirenden Ausdrücken אדם und האדם, indem er ersteres als Gattungsnamen Mensch, letzteres als Eigennamen Adam auffasste. Darum übersetzt er נעשה אדם = נעביד א נ ש א, dagegen ויברא אלהים את האדם = וברא " ית א ד ם. In der Septuag. jedoch wird — bis Cap. 2, 19 — auch האדם durch den Gattungsnamen ἄνθρωπος übersetzt, und auch Mendelssohn übersetzt noch (2, 23) ויאמר ה א ד ם, „Der Mensch sprach". Und so sehen wir gleich hier S. in treuer Gefolgschaft seines aramäischen Vorgängers. Denn auch er übersetzt z. B. ואדם אין ולא מוב לעבוד את האדמה = ולא א נ ס א ן כאן יפלחהא, dagegen לא כיר סי בקא א ד ם חדה = היות האדם לבדו.

2. לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת — Scheinbar hat hier O. die Gleichförmigkeit von איש und אשה aramäisch nicht wiederzugeben vermocht, während S. dies arabisch treffend wiedergibt: וינבגי אן תסמא אמ ר א ה לאנהא מן א מ ר אכדם. Jedoch, genauer besehen, wollte O. in diesem Schriftvers etwas Wichtigeres als ein blosses Wortspiel — לשון נופל על לשון — auffinden. Denn er entdeckte hier ein Stück Ehegesetz, und darum übersetzt er das hier vorkommende איש —

---

müsse, sondern dass von Häretikern verschiedener Art die Rede ist. Es heisst dort: העובר לפני התיבה ושעה ולא הזכיר ברכת המינים מחזירין אותו מנין שמחזירים אותו כך שנו רבי . . . . שעה בברכת המינים מחזירין אותו ואומרה בעל כרחו ומפני מה מחזירין אותו חיישינן שמא מ י ן הוא שאם יהא בו . . . . . וכן מי שלא אמר בונה ירושלים מחזירין אותו חיישינן שמא כ ו ת י ה ו א. Demnach sind im Talmud in eine einzige Formel diejenigen Bestimmungen zusammengefasst, die sich auf verschiedene Sectierer, auf Christen und Samaritaner, beziehen.

nicht wie sonst und auch im gleich darauf folgenden Verse, durch נָבַר, sondern durch בעלא, der Ehemann, und in dem Worte לָקְחָה, aram. נסיבא, erkannte er — gemäss der Terminologie des talmudischen Eherechts, wie כי יקח איש אשה — die stehende Redeformel für die rechtsgiltige Erwerbung der Ehefrau. Und in solchem Sinne ist auch seine Uebersetzung aufzufassen: לדא יתקרי אתתא ארי מבעלא נסיבא דא „Dieser Frau gebührt der Name „Ehefrau", weil sie durch den Ehemann rechtsgiltig erworben wurde". S. aber, immer nur auf den einfachen Schriftsinn ausgehend, konnte sich hier an O. nicht anschliessen.

3. על כן יעזב איש את אביו ואת אמו — Feinsinnig hat hier O. die scheinbare Härte dieser Stelle durch den Zusatz von zwei Wörtern, die sich im Texte nicht finden, zu mildern verstanden: על כן ישבוק גבר בית משכבי אבוהי ואמיה „Der Mann verlässt das Wohnhaus von Vater und Mutter". S. schliesst sich nun zwar auch hier an O. nicht an; jedoch die Uebersetzer-Licenz, die sich O. hier, und auch sonst häufig, mit solchen Zusätzen von Wörtern, die sich im Texte nicht finden, gestattet, ist auch für S. in hohem Grade vorbildlich geworden. Der Leser wird kaum ein Blatt in Saadja's Pentat.-Version aufschlagen, wo nicht solche Zusätze zum hebr. Bibeltexte, zuweilen in überraschender Fülle, ihm entgegentreten. Hier nur einige Beispiele:

Nach Schluss des Verses היא בית לחם (1 M. 48, 7) hat S. den Zusatz: ולם יולד לי בעד לידך — (vgl. hierüber Derenb., S. 76, Note 1). — Nach לא יחרץ כלב לשנו (2. M. 11, 7), folgt ebenso der Zusatz: סמא סוקה מן אלאוא. — Nach den Worten בקרבתם לפני יי (3. M. 16, 1) hat S. den Zusatz: עלי מא בין. — Die Stelle (4. M. 22, 22) ויחר אף אלהים כי הולך הוא, übersetzt S. mit einem im Texte nicht befindlichen Zusatz: תם אשתר כי הולך הוא, als stände im Texte: נצב אללה למצייה מ א ע א ב ר צ ו ן. Was berechtigte ihn hiezu? Wahrscheinlich der Gegensatz von: קום לך את ם (v. 20) gegen כי הולך ה ו א, weil er selbst, d. h. aus eigenem Wunsch und Antrieb, ging. Endlich noch ein Beispiel aus 5. M. — Als Einleitung zu dem V. ולמא ובני ישראל נסעו (10, 6) gibt S. den Zusatz: שמעני פי הרון אקאם אלי אן . . . . (vgl. Raschbam z. St.).

4. Die im hebr. Bibeltexte vorkommenden Präpositionen werden von S. zuweilen durch anderweitige Präpositionen wiedergegeben. So זה ינחמנו . . . מן האדמה (1 M. 5, 29), übersetzt S. als stünde על — פי לארץ. Und auch hierin ging

ihm O. mit dem Beispiele voran. מקדם (das. 11, 2 und 13, 11) übersetzt O. בקדמיתא; — העביר אותו לערים (das. 47, 21) übersetzt S. מן קראהם. — אבל א ל בני (das. 37, 35) übersetzen Beide als stünde ע ל בני. — אעלה בקרבך (2 M. 33, 5) O. מב י נ ך. — Doch frappant erscheint es, dass S. לך ל ש ל ו ם (2 M. 4, 18) mit אמץ ב ס ל א ם wiedergibt, da er sich dadurch mit Talm. Berach. 64 a in Widerspruch setzt. — Wir haben bereits in unserem 2. Saadja-Artikel an mehreren Beispielen nachgewiesen, dass midraschische Auslegungen von S. ganz unberücksichtigt blieben. Hier noch ein ferneres Beispiel: (4 M. 13, 22) ויעלו בנגב ו י ב א. Aus dem Singular ו י ב א wird Talm. Sota 34 a gefolgert: כלב לבדו הלך שם, S. jedoch übersetzt, als stünde der P l u r a l: ונאו.

5. וקבל י ברעוא ית (1 M. 8, 21) O. וירח י את ריח הנחח קרבניה, und ganz wörtlich also auch S.: פקבל אלקרבאן אלמרצי. In der Theorie von הרחקת גשמות ist S. ein so treuer Nachfolger seines aram. Vorgängers, dass man ihn förmlich den a r a b i s c h e n O n k e l o s nennen könnte. In seiner Schrift Alamanat, S. 95, zählt er den Verf. des Targum zu den Schülern der Propheten, die das klarste Verständniss ihrer Worte besitzen: תלאמידה אלאנביא ואבצאר בקולהם. Allein S. ist in der Umdeutung der biblischen Anthropomorphismen zuweilen noch scrupulöser als O. Denn selbst an solchen Stellen der Bibel, die eine F r a g e enthalten, auf die G o t t eine Antwort von dem Befragten verlangt, findet S. eine Art vermenschlichen der Redeweise, während es doch für Gott nichts Fragliches, ihm Unbekanntes geben kann — und darum wird bei solchen Stellen von S. immer ein milderndes Wort hinzugefügt.

So bei den F r a g e n ויאמר לו איכה und אי הבל אחיך = וקאל לה מ נ ב ה א; bei der Frage מזה בידך = וקאל לה מ ק ר ר א; bei der Frage מי האנשים האלה עמך = וקאל לה מ פ ת ת ח א. Auch zur Stelle כה אמר י בני בכורי ישראל fügt S. ein den Anthrop. milderndes Wort hinzu: בוא קאל אללה מ ש ר פ א. — בנים אתם לי׳ אלהיכם übersetzt O. w ö r t l i c h, dagegen S.: אנתם אוליא אללה רבכם כ א ל ב נ י ן.

6. עשו כ ל ה (I. M. 18, 21) übersetzt S. צנע נמלתהם — und es könnte somit scheinen, als hätte er, von der Massora abweichend, statt בָּלָה — בֻּלָּם gelesen; allein S. ebenso wie O. haben sich in ihren Uebersetzungen unumschränkte Freiheit gestattet. Hier einige Stichproben: תקראנה מלחמה (II. M. 1, 10) übersetzen Beide als stünde תקראנו; — עתה ידעתי (I. M. 22, 12)

übersetzt S. als stünde: הודעתי = אלאן ערפת א ל נ א ם. — ונראה מה יהיה חלמתיו (5. M. 26, 5) = als stünde וּנַרְאֵהוּ.— ארמי אבד אבי (1. M. 37, 20), O. בעא לאובדה, S. כאד אין יביד. — Bald wurde das Futurum zum Perfectum, wie (4. M. 11, 5) אשר נאכל, O. דהוינה אכלין, S. אלדי כנא נאכלה, bald umgekehrt, wie (1. M. 48, 6) אשר הולדת, O. די תוליד, S. אלדי תלד. Das ה interrog. wird von Saadja an vier Stellen ganz unberücksichtigt gelassen: (1 M. 16, 13) הגם הלם ראיתי = אני ראית ההנא רחמתך, ferner (2. M. 10, 7) הטרם תדע = קבל אן תשחד. Vgl. auch 4. M. 16, 14 העיני האנשים ההם תנקר und 4. M. 20, 10.

7. אנכי בדרך — נחני יי בית אחי אדוני (1. M. 24, 27), O. theilt dies in zwei getrennte Sätze: דברני יי, אנא באורח תקנן, und ebenso S. סירני אללה — אנא פי טריק מסתקים. Wäre das ganze ein zusammenhängender Relativsatz, so dürfte, da בַּדֶּרֶךְ ein durch den Artikel determiniertes Substantiv ist, selbst nach arabischen Sprachgesetz die Verbindungspartikel אלדי nicht fehlen, wie ich dieses in meinem ersten Saadja-Artikel bereits besprochen habe; der hebräische Vers müsste somit lauten: אנכי בדרך א ש ר נחני. Mendelssohn, der diesen Vers thatsächlich als Relativsatz übersetzt: „Ich bin auf dem rechten Wege, welchen mich der Ewige geführt hat" scheint dies übersehen zu haben.

8. Die enge Anschliessung Saadja's an Onkelos gibt sich auch darin kund, dass er zuweilen aramäische Ausdrücke desselben durch gleichlautende arabische wieder zu geben suchte; z. B. הנפילים (1. M. 6, 4), aramäisch: גבריא, arab.: גבאברה; מבול (das. v. 17), aram. טופנא, arab. טופאן; מתעתע (1. M. 27, 12), aram. מתלעב, arab. לאעב; מראשותיו (1. M. 28, 11), aram. אסדוהי, arab. מתוסדה; אבנים (2. M. 1, 16), aram. מתברא, arab. מתבר.

Ja wie getreulich Saadja in der Uebersetzung von Ausdrücken sich an Onkelos hält, und wie er nur dann von ihm abweicht, wenn er besondere Gründe dafür hat, sollen folgende Beispiele darthun:

1. M. 2, 7 נפש חיה, O. רוח מ מ ל ל א, S. נפס נאטקה; גדול עוני מ נ ש א (4, 13) O. מלמשבק, S. אך יגפר; בני האלהים (6, 2), O. רברביא. S. ארץ המריה אשראף (22, 2), O. פולחנא, S. אבארה; רבות (29, 17), O. יאין S. חסאנתאן; ותתעלף (38, 14), O. ואתקנת („sie schmückte sich", vergl. HL. 5, 17) S. weicht hier von O. ab, weil ihm wahrscheinlich das hebr. עלף mit dem arab. גלף identisch erscheint und übersetzt daher ותנקבת בה (faciem operuit velo); שכל את ידיו (48, 14), O. א ח כ י מ נ ו ן לידוהי, S. א ח כ ם ידיה; כי מנשה הבכור (das.), hier übersetzt S. die Partikel כי durch עלי אן (wie אף

עלי אין לי — כי לי כל הארץ (ebenso auch 2. M. 19, 5 על פי נמע אלעאלם); שילה (49, 10), O. דדיליה הוא, S. אלדי הו לה. —

II. M. Das präf. ו in ויוסף היה במצרים (2. M. 1, 5) hat nach S. die Bedeutung von עם (mit), arab. מע (Ibn Ganach, הרקמה, S. 21 weist mehrere Beispiele dafür nach); כי חיות הנה (1, 19), O. חכימן, S. בציראת; היליכי (2, 9), O. הא ליכי, S. הא לך; דבר ידבר הוא (4, 14, O. מלמלא ימלל הוא, S. מתכלם (bekannt ist die arab. Philosophen-Schule der sogenannten מתכלמון, bei den Uebersetzern: מְרַבְּרִים); הוא יהיה לך לפה ואתה תהי לו לאלהים (4, 16), O. übersetzt O. לרב, למתורגמן, S. תרגמנא und אסתאלא; חומרא דאתעבידו ביה ניסין מן קדם יי, O. (4, 20), S. משה האלהם בתר דיעדי (10, 21), O. וימש חשך; עלעצא אלדי אמרה אללה בהא קבל ליליא, ebenso S. בעד זואל טלאם אלליל. (Bemerkenswerth ist, dass schon Onkelos es war, der das präf. ו in der Bedeutung von אחר erkannt hat, ebenso übersetzt Saadja (III. M. 9, 22) וירד mit בעד אן נזל, vergl. auch הרקמה S. 22). מצות (12, 8) übersetzen O. und S. פטיר; ממפות (13, 16), O. לתפלין, S. מנשור. Was bedeutet diese arab. Bezeichnung? Derenbourg giebt zwar eine befriedigende Erklärung, dennoch gestatten wir uns noch folgende Conjectur: die Araber nennen ein königl. Diplom, das nicht versiegelt, sondern zum allgemeinen Einblick offen ertheilt wird: מנשור („Diploma regis patens, non sigillo clausum," Freytag, Wb.); S wählte somit diese Bezeichnung nach Talm. Berachoth 6a: וראו וחדלת מעזב לו (23, 5), O. übersetzt dieses לו als Dativ: ליה, S. dagegen als Acc. ען תרכה (ebenso auch ונטה לו, ibid. 33. 7 übersetzt S. ויצרבה). Saadja scheint somit das ך für eine Verstärkungspartikel des Verbalbegriffs zu halten, wie das arab. לאם לתקויה אלעמל. Auffallend erscheint es daher, dass S. das ל in ואהבת לרעך כמוך (3. M. 19, 18) nicht so wie hier, sondern als Dativ übersetzt: ואחבת לצאחבך.

Für den Doppelausdruck איבך und שנאך (2 M. 23, 4 u. 5) hat O. nur die eine Uebersetzung דסניאך, S. dagegen übersetzt v. 4: תור עדוך, v. 5: חמאר שאניך. Unter אויב verstand er vielleicht den geringern Grad, den Feind aus gegebener Veranlassung, unter שונא, den grundlosen, instinctiven Hasser, so dass die Thora mit diesem Doppelgebot uns sagen wollte, dass wir nicht nur gegen den „Feind", sondern auch gegen den „Hasser" Grossmuth üben sollen. Vgl. Spr. 25, 21: אם רעב שנאך, und nicht איבך.

Ich breche hier die Parallelen zwischen den beiden Uebersetzern ab. Die bereits vorgeführt[illegible]rften

für den kritischen Nachweis genügen, wie S. nur dann von seinem aramäischen Vorgänger abweicht, wenn triftige Gründe ihn dazu bewegen. Doch gerade diese kritische Wahrnehmung erhöht noch umsomehr unser bereits früher geäussertes Befremden darüber, dass S. gerade bei der Stelle משה איש האלהים (5. M. 33, 1) von seinem Vorgänger abweicht. Welchen triftigen Grund konnte er gefunden haben, die von O. gegebene Uebersetzung דיי נְבִיָּא, durch die nur aus dem Islam hervorgegangene Bezeichnung רסול אללה zu ersetzen? Von sehr gelehrter und auch von mir seit Langem hochverehrter Seite wurde mir hierauf die scharfsinnige Entgegnung, dass S. gerade mit dieser aus dem Islam geschöpften Bezeichnung eine polemische Spitze g e g e n den Islam beabsichtigte: Die von Euch Eurem Propheten vindicirte Bezeichnung „der Gesandte Gottes" ist die eigentlich berechtigte Bezeichnung u n s e r e s Propheten Moses! — Allein der Islam giebt dieses Letztere selber zu. Die 61 Sure — סורה אלצף — lässt Moses zu seinem Volke sprechen: יא קום קד תעלמון אני רסול אללה אליכם. David Kimchi (Comm. zu Hosea 2, 19) והסירותי את שמות הבעלים מ פ י ה ולא יזכרו עוד ב ש מ ם, citirt eine Erklärung von S., nach welcher das feminiuum מ פ י ה sich auf die Nation Israel, dagegen der Plural בשמם sich auf die nichtjüdischen Völker bezieht, dass selbst diese es unterlassen werden, Namen, die an ihren vormaligen Afterglauben erinnern, im Munde zu führen. Nun sollte S. selber jene Bezeichnung, die in den Ländern seiner Heimath Jedermann sofort an den Stifter des Islam erinnert, als einen Ehrennamen für unsere grössten Propheten gewählt haben?! — Dass die verschiedenen Abschreiber der Saadjanischen Version sich nicht immer an den ihnen vorliegenden Wortlaut mit gewissenhafter Treue gehalten haben, lässt sich — wenn dieses noch eines Beweises bedürfte — auch aus der verschiedenartigen Wiedergabe des Ausdruckes " עבד constatiren. 2. M. 14, 31, steht vor uns die Uebersetzung von ובמשה עבדו = ובמוסי רסולה, ebenso 5. M. 34, 5. Dagegen, 4. M. 12 ist 7 u. 8, obschon gerade an dieser Stelle Moses als der höchste, unvergleichlichste aller Propheten gefeiert wird, bei den Worten: לא כן עבדי משה und ומרוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה die einfache, wörtliche gewiss aus Saadja's Feder gekommene und unverfälscht gebliebene Uebersetzung: מי עבדי מוסי, uns erhalten geblieben.

Miscellen über Saadja.

Von Dr. **Samuel Poznański.**

IV.*) Saadja's Uebersetzung zum Buche Esther.

Die Frage, ob Saadja die ganze Bibel arabisch übersetzt und commentirt hat, dürfte wohl jetzt zu bejahen sein, umsomehr als uns fast zu allen biblischen Büchern, mit Ausnahme der Chronik, directe Citate vorliegen[1]). Die überraschenden Funde der letzten Zeit haben zudem die seit lange bekannte und bewunderte grosse Arbeitskraft und die nach allen Richtungen hin ausgedehnte litterarische Thätigkeit des Gaon in noch gesteigertem Masse erscheinen lassen, und so sind wir berechtigt anzunehmen, dass er sämmtliche 24 Bücher der Schrift bearbeitet hat. Zwar sagt Bachja Ibn Pakuda in der Vorrede zu seinen Herzenspflichten, dass Saadja den grössten Theil der heiligen Bücher (also nicht alle) übersetzt und erklärt hat[2]), aber das würde nur beweisen, dass schon zur Zeit Bachja's in Spanien nicht alle Schriften Saadja's bekannt waren, wie ja viele von ihnen auch im Orient schon frühzeitig verschollen waren.

Zu den biblischen Büchern, für die noch Rapoport kein Citat aus Saadja anzuführen vermochte, von denen wir aber jetzt mit Bestimmtheit wissen, dass der Gaon auch diese bearbeitet hat, gehört das Buch Esther[3]). Zunächst citirt es Saadja selbst in s. Comm. zu Daniel (ms. Bodl., Cat. Neub. 2486, fol. 85b; vgl. auch Mathews' Vorr. zu Comm. on Ezra and Nehemia by R. Saadiah, Oxford 1882, p. XXVIII u. הגרן II, 93, n. 2). Dann nennt den Comm. Saadja's zu diesem Buche ausdrücklich Salmon ben Jerucham in s. Streitschrift (angeführt von Dukes, Beiträge II, 100:) שנן לשונו הפיתומי בחרב לשונו להמשיל משלים במגלת אסתר בפשרונו [בפתרונו l.] בעבור שני ימים טובים שמרם כרצונו וכו', und ebenso Josef Kimchi im ספר הגלוי, p. 70: ראיתי בפי' רבנו סעדיה הגאון כי בג' מקומות במגלה נמצא אחש מורכב אחשורוש פרושו גדול וראש, אחשדרפני גדול דר. סנים דר בפנים

*) S. Monatsschrift 39, 441—446; 41, 203—212; 44, 400—416 u. 508—529.

[1]) S. Steinschneider im Kaufmann-Gedenkbuch, p. 153.

[2]) S. Rapoport, Biogr. Saadja's, n. 33; das arab. Original bei Munk, Notice sur R. Saadia Gaon, p. 5, n. 1.

[3]) Rapoport sagt (l. c., p. 24): ונשארו רק מעט מספרים מתנ"ך אשר לא מובא פירושיו עליהם מקדמונים והמה עזרא נחמיה ד"ה קהלת רות ואסתר ולא יותר.

ורואה פני המלך, אחשתרנים גדול מתרי מינים . . . . . ופרוש אחש בלשון מדי גדול. Dagegen gehört das Citat in Josef Ibn Nachmias' Comm. zu Ester I, 4: ורבי סעדיה זיל פירש כי כיון להראות עושר הסגן שלו ויקרו וממנו יוכל הרואה להבחין מה בין עושר ויקר הסגן לעושר ויקר המלך . . . ולכך אומר כבוד מלכותו תפארת גדולתו ולא אמר מלכותו גדולתו nicht Saadja an, wie Steinschneider (Kaufmann-Gedenkbuch, p. 156, wo irrtümlich II, 4) annimmt, da der Gaon diesen Vers in s. religionsphilosophischen Werke (Abschn. II Ende) anders erklärt, s. 'Amanât, ed. Landauer, p. 112: . . . וכלמא כתרת אלאלפאט אלמקדמה כאן פיהם אנל כמא קאלת פי ג' אלפאט בהראותו את עשר כבוד מלכותו ואיצא ואת יקר תפארת גדולתו ואנמא יריד עשרו וכבודו ומלכותו ויקרו ותפארתו וגדולתו פנאסבת אלאוצאף בעצהא בעצא[1]). Doch galt Ester bisher als verschollen.

Nun enthalten die in letzter Zeit in grosser Anzahl von Jemen nach Europa angelangten Bibelhandschriften, und zum Theil auch die Gebetbücher[2]), auch arab. Uebersetzungen zum Buche Esther. So zwei biblische Handschriften in Oxford (Cat. Neub. 2333 u. 2484) und damit übereinstimmend ein Siddur (ib. 2498). Ebenso enthält ms. 2424[15] ein Blatt zu V, 9—VI, 4[3]). Dann 4 Handschriften des British Museum (Cat. Margoliouth I, nr. 145. 147. 149. 150), die ebenfalls aus Jemen stammen. Da nun diese Handschriften meistens (wenn auch nicht ausschliesslich) Uebersetzungen Saadja's enthalten, so musste auch die Uebersetzung zu Esther daraufhin geprüft werden, ob sie nicht etwa die des Gaon bietet. Leider aber ist dies bis jetzt nicht geschehen. Glücklicher Weise aber ist uns jetzt eine solche Uebersetzung durch den Druck zugänglich, und zwar in einem Gebetbuch nach jemenischem Ritus, ed. Wien 1896, p. 403—423[4]). Inwieweit diese Uebersetzung, die nun ebenfalls aus Jemen stammt, mit den oben genannten übereinstimmt, können selbstverständlich nur diejenigen feststellen, denen die Handschriften zugänglich sind. Doch dürfte die Uebereinstimmung keine vollständige sein. So lautet z. B. I, 2 bei Neubauer in ms. 2333: פי דלך אלזמאן ענד גלום אחשוורוש אלמלך עלי כרסי מלכה אלדי

[1]) Sonst aber ist bekannt, dass Josef Ibn N. arabisch verstanden und Saadja öfters benutzt hat, so z. B. in seinem Mischle-Comm., s. ZfHB I, 118.

[2]) Ueber diese s. jetzt Bacher, JQR XIV, 581 ff.

[3]) Eine andere Uebersetzung findet sich handschriftlich am Rande eines gedruckten Exemplars von Arama's עקדת יצחק (Cat. Neub. 135), doch ist darüber nichts Näheres bekannt.

[4]) S. meine Beschreibung dieser Ausgabe in JQR XV.

סי תלך אלאיאם ענד גלום, in ed. Wien dagegen: סי סום אלנוסק סי דאלך אלליליה; VI, 1a lautet in 2424[15]: אלמלך אחשי עלא אלך נום אלמלך וקאל אן יאתו בכתאב אלאכבאר [. . .] סי, in ed. Wien aber: סי תלך אלליליה ארק נום אלמלך פאמר אן יותא בדיואן אלדכראנאת.

Haben wir nun in ed. Wien Saadja vor uns? Steinschneider, der zuerst (Monatsschr. 45, 123) auf diese Ausgabe aufmerksam gemacht hat, spricht sich nicht deutlich darüber aus. Wir glauben aber die Autorschaft Saadja's aufrecht erhalten zu können. Die oben mitgeteilten Citate aus Salmon und Kimchi[1]) können allerdings in der Uebersetzung nicht zum Ausdruck kommen, ebenso wenig eine andere Erklärung, die sich bei Menachem findet. Dieser sagt nämlich in seinem Lexicon (ed. Filipowski, p. 69), dass Saadja in seinem Wörterbuche das Wort הביתן 7, 7—8 unter dem Buchst. ה angeführt hat. Wie aber Saadja dieses Wort erklärt hat, sagt er nicht. Nur soviel folgt aus seinen Worten, dass er es nicht als Eigennamen aufgefasst hat: אמרו גנת הביתן, אנשי פתרון הביתן אין לו פתרון כי הוא שם מקום הגינה כמו שושן הבירה . . . . אבל רב סעדיה אשר החביר המלים האלה במחברת ה'א לא יכלתי לדעת מה ראה על ככה ומה היתה סברתו וכו'. Dass es nun Saadja trotzdem unter ה gegeben hat, ist um so mehr verwunderlich, als es einmal (1, 5) auch ohne den Art. vorkommt[2]). Bei den Anfängen der hebräischen Lexicographie aber kamen solche Monstra vor, wie ja auch Zemach Gaon המספר unter ה angeführt hat (s. Geiger's Wiss. Zeitschr. V, 286 u. Kohut's Vorrede zum Aruch, p. XVII). In unserer Uebersetzung lautet das Wort alle drei Mal בסתאן (1, 5: סי אלי [מן resp.] גנאן בסתאן אלמלך, ebenso 7, 7—8: גנאן צחן גנאן בסתאן אלמלך (אלבסתאן), was der Angabe Menachem's jedenfalls nicht widerspricht. Vielleicht lässt sich sogar diese Uebersetzung als Saadjanisch dadurch nachweisen, dass sie auch der Rouener Glossator von Abulwalid's Usûl, der Saadja gekannt und benutzt hat, mit den Worten וקיל anführt, s. col. 92, n. 70: קיל סיה בסתאן אלבית.

Wir haben aber einen directen und zuverlässigen Zeugen in Abulwalîd. Dieser hat bekanntlich Saadja sehr viel be-

[1]) אחשדרפנים wird hier mit במארקאת übersetzt (ebenso übersetzt Ali b. Sulejmân, s. Pinsker, p. 207), אחשתרנים dagegen mit בנאל (s. weiter unten).

[2]) Daher scheint mir auch die Vermuthung Harkavy's (Stud. u. Mitt. V, 88), dass Saadja dies Wort aus dem persischen h a b i d, pl. h a b i d a n (Colocyntis) erklärt hat, unzulässig.

nutzt, nennt ihn aber nur in den wenigsten Fällen und giebt meistens seine Erklärungen anonym, mit der Formel פסר פיה (oder auch קיל, od. תרגם פיה, s. Bacher in Stade's ZATW. III, 203; Leben und Werke d. Abulwalîd, 93 ff.). Alle nun mit obiger Formel eingeleiteten, auf Stellen in Esther sich beziehenden Erklärungen, finden sich in unserer Uebersetzung. Sie sind um so wertvoller, als es sich meistens um ἅπαξ λεγόμενα handelt. So heisst es zu חור (1, 6) Us. 217, 12: וקר פסר פיה סתאראת[1]), was unserer Uebersetzung סתאיר entspricht. Dabei wird nur letztere Form auch in den arab. Wörterbüchern angeführt. 8, 15, wo חור nur eine Farbe bezeichnen kann, lautet die Uebersetzung אזרק. — Weiter sind noch folgende Uebereinstimmungen zu verzeichnen: כרפס 1, 6 = חריר, s. Us. 338, 13: פסר פיה חריר ib. = מרמר, s. Us. 163, 15: דר ומא אשנה אלא מן אלאלואן מתל חור ותכלת; פיה מרמר (R. תרגם) פסר; מחרת ib. = מסאפס s. Us. 479, 28: (R. אלפסאפס) פסר פיה אלפסיפסא; מר 2, 12 = מסך, s. Us. 368, 10: פסר פיה אלמסך (vgl. Bacher, ZATW III, 205); קיל אנה אלצולנאן . . . . = צולנאן, s. Us. 754, 14: שרביט 4, 11 אחשתרנים 8, 10; ואנא אקול אן שרביט הזהב הו קצִיב מן דהב אדק = בנאל s. Us. 78, 16: ופסר פיה בנאל (s. ob.). Besonders aber interessant ist folgende Stelle zu בהט 1, 6. Abulwalîd (Us. 84, 28) übersetzt es mit בלנט, das eine Art Marmor ist, und bemerkt dazu, dass es jemand mit בלאט übersetzt hat, dass aber diese Uebersetzung falsch sei. Möglicherweise aber, so fährt er fort, haben die Abschreiber irrtümlich dieses Wort statt jenes gesetzt: בהט ושש אלבלנט . . . ולא יגוז אן יקאל בלאט כמא קאל פיה נירנא . . . ועמי אן יכון אלנסאך הם אלדין צחפוא אלבלאט בדלא מן אלבלנט. Hier wird ohne Zweifel gegen Saadja polemisirt, wie auch Bacher (Leben u. Werke d. Abulw, p. 94, n. 27) annimmt, und nun hat unsere Uebersetzung in der That בלאט (ebenso übersetzt es 'Ali ben Sulejmân, s. Pinsker, p. 208).

Abulwalîd benutzt aber Saadja auch da, wo er gar keine Einführungsformel gebraucht (s. ZATW, l. c.), und auch solche Beispiele lassen sich für unsere Uebersetzung beibringen. So z. B. die Uebersetzung von מקידים 2, 3 durch

[1]) Die Rouener Handschr. allerdings hat וקד מסרנאה, doch zeigt die Fortsetzung der Worte Abulwalîd's: והוא אלדלאלה לסנא נמתנע נחן מן אלאסתדלאל בהא עלי מדהבנא איצא אלך, dass diese Lesart unrichtig ist. Auch die hebr. Uebersetzung des ספר השרשים (p. 147 l. 19) hat: וכבר פרשו בו מסכים, und Bacher z. St. bemerkt, dass Saadja immer מסך mit סתר übersetzt.

וכלא (Us. 582, 5) und von נזק 7, 4 durch אדא (Us. 422, 17). Zu letzterem Wort sei noch bemerkt, dass Saadja hierzu in s. תפסיר אלסבעין לפטה אלמרדה nr. 7 das talmudische נזקין, נזק heranzieht[1]), und das thut auch Abulwalîd: בנזק המלך באדי אלמלך והדה אללנה משהורה פי כלאם אלאואיל מן אלמשנה ואלגמ'.

Weiter wurde bereits bemerkt, dass auch der Rouener Glossator Saadja's Uebersetzungen manchmal anonym anführt. Zu dem ob. angeführten Beispiel kann noch ein anderes hinzugefügt werden. Zu פרז (col. 585, n. 81) heisst es nämlich: אלבסאיט גיר עדי הפרזי . . . ופסר פיה רבץ וארבאץ (Abulw. hat: אלמחצנה וגיר אלמסורה), und so lautet auch unsere Uebersetzung zu 9, 19 היהודים הפרזים היושבים בערי הפרזות אליהוד אלראכצין אלמקימין פי קרא אלארבאץ.

Sind nun schon unserer Ansicht nach diese Zeugen für die Feststellung der Autorschaft Saadja's für unsere Uebersetzung genügend hinreichend, so kommt noch hinzu, dass sie auch sonst viele Uebersetzungen enthält, die bei Saadja anderwärts vorkommen. So z. B. מגלם für משתה 1, 5 s. Gen. 19, 3; חסנה אלמנטר (in unserer Ausgabe חסנתי אלמנצר) für טובת מראה 2, 3 s. Gen. 24, 16 (vgl. auch ib. 29, 17; 2, 7 lautet unsere Uebers. נמילה אלמנטר); גמר für תמרוק 2, 3 s. Prov. 20, 30 (vgl. Us. 393, 17); חאצן für אומן 2, 7 s. Num. 11, 12 (cf. Us. 56, 34); אנצבאת für מנות 2, 9 s. Ex. 29, 26; נתא für כרע 3, 2 s. Gen. 49, 9; נזע für הסיר 3, 10 (in Bezug auf מבעת) s. Gen. 41, 42; רחבה für רחוב 4, 6 s. Gen. 19, 2; נוואניה für פנימית 4. 11 s. Lev. 10, 18 (Us. 576, 11 übersetzt סנימי mit דאכל); שלח ידו für מד ידה 8, 7 s. Ex. 22, 10; הים für המם 9, 24 s. Ex. 23, 27; דמה für מס 10, 1 s. Gen. 49, 15 usw.

Nun giebt Saadja nicht immer dasselbe hebr. Bibelwort mit demselben arab. wieder, sei es, dass er diesem Worte an verschiedenen Stellen verschiedene Bedeutungen beigelegt hat, sei es aus anderen Gründen, die zu finden eine wichtige Lücke in der Erforschung der Bibelexegese Saadja's ausfüllen würde[2]). In allen solchen Fällen aber stimmt unsere Uebersetzung fast überall mit einer der vorhandenen Saadjani-

[1]) Ausserdem finden sich hier noch zwei Worte aus Esther, die vermittelst des Talmudischen erklärt werden, und zwar: אונם (nr. 2) und הראויות (nr. 55), das mit אין הבכור נוטל כראוי zusammengestellt wird. Die entsprechenden arab. Uebersetzungen in unserem Texte lauten: קהר (1, 8) u. ואנבאת (2, 9).

[2]) S. meine Bemerkungen ZfHB IV, 168.

schen überein. Hierfür einige Beispiele: Für חצר hat S., je nach dem Zusammenhang, entweder רבץ (Gen. 25, 16; Lev. 25, 31; Jes. 42, 11) oder דור (Ex. 8, 9; so auch Us. 244, 15), oder צראדק (Ex. 27, 12), oder auch צחן (Lev. 6, 9; Jes. 1, 12). Letzte Uebersetzung ist die unsrige zu 2, 11. 4, 11. 5, 2 usw. — בהל übersetzt S. gewöhnlich mit דהש (Ps. 2, 5; Prov. 20, 21 usw.; s. auch Us. 85, 7); es kommt aber auch תסום (Ps. 6, 3)[1]) und באדר (Prov. 28, 22) vor (und ausserdem סרעה für בהלה Lev. 26, 16). Unsere Uebersetzung hat die letzte, so für ויבהל את תמרוקיה 2, 9 סבאדר בנמורהא. — Für התחנן hat S. zwei Uebersetzungen, und zwar für den Fall, wo die Präpos. אל resp. ל vor dem Verbum steht, wie z. B. Ps. 30, 9; Hi. 8, 5. 9, 15, תחנן, für den umgekehrten Fall aber, wie z. B. Gen. 42, 21; Hi. 19, 16, תצרע (nur Deut. 3, 23 lautet die Uebersetzung: תם תחננת בין ידי אללה), und demgemäss auch in unserer Uebersetzung 4, 8 u. 8, 3 תצרע. — Für התאפק hat S. gewöhnlich das ähnlich lautende תרפק[2]), s. z. B. Gen. 43, 31. 45, 1; Jes. 42, 14, einmal (Jes. 64, 11) auch תמהל und endlich noch (Gen. 45, 1 nach e. Var.; Jes. 63, 15) תחרך. Letzte Uebersetzung findet sich auch hier zu 5, 10. — נדד, wo vom Schlaf die Rede ist, übersetzt S. gewöhnlich mit dem ähnlich lautenden נאד (s. z. B. Jes. 1, 31), aber auch mit נסר (Gen. 31, 10) u. ארק (Hi. 7, 4). Letzte Uebersetzung findet sich auch hier zu 6, 1 (s. ob.): סי תלך אלליללה ארק נום אלמלך. — Für נבעת hat S. entweder הול (Ps. 18, 5; Hi. 7, 14. 9, 34 usw.; vgl. auch אהואל אללה für בעותי אלוה Hi. 6, 4), oder אעתר (Jes. 21, 4; Hi. 3, 5. 13, 11 usw.). Unsere Uebers. hat das erstere Verbum, aber in der VIII. Form, also für והמן נבעת 7, 6 סאהתאל המן. — Endlich sei noch bemerkt, dass S. הכין bald mit אצלח (Ex. 16, 5; Ps. 57, 7 usw.), bald mit היא (Ps. 7, 14; Hi. 28, 27 usw.) übersetzt. Unsere Uebersetzung hat beide, und zwar אצלח in 6, 4 und היא in 7, 10.

Aber auch sonst trägt unsere Uebersetzung alle Merkmale Saadja's. So sind seine Bibelübersetzungen bekanntlich nicht immer wortgetreu. Um Klarheit und Verständlichkeit, oder auch um andere Ziele zu erstreben, scheut er es nicht, zu dem Textworte etwas erklärend hinzuzufügen, oder auch

---

[1]) Allerdings passt diese Uebersetzung nicht zum Worte נבהלו und setzt vielleicht eine andere Lesart voraus, s. Margulies' Anm. z. St. (p. 12, n. 2). Jefet gebraucht hier אנדהש, s. ib. n. 3.

[2]) Abulwalîd übersetzt damit das gleichlautende hebr. התרפק, s. Bacher, ZATW III, 205.

Manches paraphrastisch zu übersetzen[1]). Alles dieses findet sich auch hier. Es seien nun zunächst einige Fälle von Hinzufügungen angeführt, die ich in Klammern setze. So übersetzt er יודעי העתים 1, 13 mit אלזמאן [אמור] עארפין; והיום הזה תאמרנה 1, 18 mit תקול [באלעאגל] ופי הדא אליום; ובזה הנערה באה 2, 13 mit תדכל כאנת אלגאריה [אלרסם] ובהדא; ומחדש לחדש שנים עשר 3, 7 mit פי אלאתני עשר [פוקע] ומן שהר אלי שהר (vgl. Luma' 354, 4); ולמלך אין שוה להניחם 3, 8 mit ולים ישכה לאלמלך תרכהם [עלא דלך]; ויקראו סופרי המלך 3, 12 mit פדעא בכתאב אלמלך [פי דלך אלוקת]; כי אין לבוא 4, 2 mit ידכל [יצלח אן] אד ליס; ותצוחו על מרדכי 4, 5 mit אלי מרדכי [במציר] פאמרתה; וכאשר אבדתי אבדתי 4, 16 mit [מגתהדה] פאן הלכת הלכת; ותלבש אסתר מלכות 5, 1 mit אלמלך [תיאב] לבסת אסתר (s. Luma' 254, 12 u. I. E. z. St.); כי איככה אוכל וראיתי 8, 6 mit אן אטיק כיף [אקול] פאני אנטר; ינתן גם מחר ליהודים 9, 13 mit לאליהוד [פרח] יגעל איצא גדא; שמחה משתה ויום טוב 9, 19 mit [אלי אלאן] פרח ושרב ויום צאלח; מס על הארץ 10, 1 mit עלא אלבלדאן [כארנה] דמה usw. — Von paraphrasirenden Uebersetzungen seien erwähnt: אלדי צמנה המן für אשר אמר המן 4, 7; ורעיית מדן אלמלך für ועם מדינות המלך ib. 11; לא תטני פי נפסך אן בית אלמלך יכלצך für אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך ib. 13; אן יקצע חאגת אסתר für לעשות את דבר אסתר 5, 5; ודכרה מתצל für ושמעו הולך 9, 4; עלי מא פי טאהרה הדה אלרסאלה für על בל דברי האגרת הזאת 9, 26; כבר שדתה für מעשה תקפו 10, 2; 10, 3 wird übersetzt: אן מרדכי אליהוד וזיר לאלמלך אחשורוש וגליל לאליהוד ומרצי לכתיר מן אכותה ומלתמס לכיר קומה ומאלב אלסלאמה לגמיע נסלהם ומכלם לגמיע אלה בסלאם. Für die letzten 4 Worte des Verses scheint hier eine Doppelübersetzung vorzuliegen[2]).

Saadja liebt es bekanntlich in seinen Uebersetzungen dem hebr. Texte ähnlich lautende arab. Wörter zu gebrauchen, auch da wo diese nicht ganz entsprechend sind[3]). Auch diese Eigenthümlichkeit lässt sich in unserer Uebersetzung constatiren. So der Gebrauch von מדינה für מדינה 1, 1 usw.[4]), wiewohl jenes nicht Land sondern Stadt bedeutet (auch Ibn

---

[1]) S. Munk, l. c., p. 43.

[2]) Auch sonst scheinen Doppelübersetzungen vorzuliegen, so z. B. וגעל כרסייה ומרתבתה für וישם את כסאו 3, 1. Vgl. über ähnliche Erscheinungen in anonymen Uebersetzungen zu Ruth, ZfHB IV, 167.

[3]) S. Munk, l. c., p. 55.

[4]) Desshalb wohl übersetzt auch Saadja עיר durch קריה und nicht durch מדינה, weil er diesen Ausdruck dem hebr. מדינה gleichsetzt. Damit erledigen sich die Ausführungen Schmiedl's (Monatsschr. 45, 128).

Gajjath zu Koh. 2, 8 u. 5, 7 hat diese Uebersetzung), dann שבה für שוה 3, 8 (s. ob.; Us. 708, n. 40 hat: מסאוה וקימה); ותתחלחל für ותקלקלת 4, 4, das allerdings auch dem Inhalte entspricht (יחולל in Ps. 29, 8 übersetzt S. mit ירדע); רמאך für רמכים 8, 10; זעיק für זעקה 9, 31 (ebenso Prov. 21, 13; gewöhnlich gebraucht S. צרך, und auch hier 4, 1 heisst es: וצרך צרכה עטימה מרה).

Weiter ist bemerkt worden, dass Saadja die Gewohnheit hat, manchmal Ausdrücke und Wendungen zu gebrauchen, die dem Vorstellungskreise des Islam entnommen sind (s. darüber zuletzt Bacher, Monatsschr. 45, 565). Dazu gehören wohl hier folgende Uebersetzungen: כמר אלסלמאן für יין מלכות 1, 7 (allerdings nur an dieser Stelle, sonst מלך, so z. B. 1, 2. 4. 9 usw.; das Wort מלמאן kommt auch in Comm. zu Ps. 2, 4, ed. Margulies, p. 3 l. 8, vor); סנה für דת 1, 8 usw. (wo aber דת Art und Weise bedeutet, wird es mit סביל übersetzt, so 2, 12. 9, 3); דאר אלחרם für בית הנשים 2, 3 usw.; וזיר für משנה 10, 3 (s. ob.; Ps. 2, 2 übersetzt er רוזנים mit וזרא) usw.

Von sonstigen interessanten Uebersetzungen seien noch folgende hervorgehoben: ומדבר כלשון עמו 1, 22 wird übersetzt וסאיר עלי מדהב קומה, also „und folgend der Sitte seines Volkes"; 2, 20 lautet in der Uebersetzung: ודאימה הי עאמלה בראיה „und beständig verfuhr sie (Ester) nach seiner (Mordechai's) Ansicht"; interessant ist die Wiedergabe von רבים 4, 3 durch אנלא, also „Grosse, Vornehme", wie Jer. 41, 4; ebenso erklärt dies Wort Kimchi im Wb. s. v. (auch על כל רב ביתו 1, 8 wird hier übersetzt: עלי נמיע אנלא מנזלה); 4, 11 lautet: . . . אי רגל או אמראה דכל . . . . פאלסנה הי ואחדה והו אן יקתל אלך „Für jeden Mann oder Frau, die eintreten . . . . giebt es nur ein Gesetz, nämlich, dass sie getötet werden" (vgl. I. E. z. St.: אחת היא דת המלך לכל להמית); unklar ist die Uebersetzung zu 4, 14: ואנת ואל בית אביך סתבידון תם מן יעלם אנך תבלגין אלי מתל הדא אלוקת ואנת פי בית אלמלך, also etwa: „Du aber und das Haus deines Vaters werden zu Grunde gehen. Sodann wer weiss, ob du noch so eine Zeit (Gelegenheit?) erreichen wirst, während deines Daseins im Hause des Königs"[1]).

[1]) Herr Prof. Goldziher teilt mir brieflich eine etwas abweichende Auffassung der zweiten Hälfte des Verses mit: „Ferner, wer weiss, ob du sonst, (ohne dass dir dadurch eine höhere Aufgabe zugedacht worden wäre), eine ähnliche Zeit erreicht haben würdest, seiend im Hause des Königs."

Die hier dargelegten Ausführungen dürften wohl zur Genüge überzeugt haben, dass wir in dem jemenischen Gebetbuche eine Uebersetsung Saadja's, oder doch mindestens eine aus seiner Schule hervorgegangene Uebersetzung, zum Buche Esther vor uns haben. Doch wäre es von Interesse auch die vorhandenen Handschriften einer Prüfung zu unterziehen. Was nun die äussere Gestalt des gedruckten Textes anbetrifft, so ist die Orthographie die in Jemen gebräuchliche[1]). Am Anfange eines jeden Verses befindet sich das entsprechende hebr. Wort und die Ueberschrift lautet einfach: מגלת אסתר. Von Druckfehlern, die sich in recht grosser Zahl befinden, notire ich hier nur die wichtigsten: Cap. I V. 3 מגלסה l. מגלסא; ib. 4 כרם l. כרם; II, 7 לא אבנה l. לה אבנה; ib. 10 ולים l. ולים; ib. 15 מן ידאהא l. מן יראהא; ib. אלמאשר l. אלעאשר; IV, 4 מרדכי l. מרדכי; ib. 7 ולורק l. אלורק; ib. 8 בגמיע l. כנמיע; V, 11 קפץ l. פקץ; VI, 5 וקאלי l. קאלו; VII, 8 אלבלמם l. אלכלמה; ib. 10 הייאדא l. הייאהא; IX, 15 ותוקו l. ותנווקו; ib. 16 תנוגו l. תנווקו; ib. 23 ומה כתב מרדכי l. ומא כתב מרדכי; ib. 27 נתאבהמא l. כתאבהמא; ib. 28 בין l. ביי; ib. 32 וכבב l. וכתב.

Purim und Parodie.

Von **Moritz Steinschneider.**

(Fortsetzung).

A. Die wichtigsten Riten.

a) Deutscher Ritus, nach Baer's עבודת ישראל, bietet S. 663 ff. folgende Stücke:[2])

663 יוצר לפרשת זכור: זכור את אשר עשה.
664 זולת: אתה מלא רחמים.
666 קרובות פ' זכור: אץ קוצץ בן קוצץ (ר"א הקליר).
667 זכור איש אשר הגויע.
669 סלוק: אלהים אל דמי לך.
673 מאורה: שיר אל נאמן (ר"ת שמואל).
674 קרובות (שמנה עשרה) ויאהב אומן יתומת הגן (קליר).

---

[1]) Bei den hier angeführten Citaten jedoch habe ich die Orthographie in die allgemein angenommene geändert, also נ in נ, נ in נ, צ in ץ und dgl. Die Punkte über dem ה fehlen überall.

[2]) Die genauere Nachweisung der Autoren der einzelnen Stücke wird unter III zu finden sein.

677 אזרח בט חוץ (א'ב).
678 תמימים כרשו ארץ (תשר'ק).
680 אותו מבהלת (קליר).
681 אספרה אל חק (א'ב).
682 אמל ורבך (קליר וסופו 683).
685 תמימים בעודם בדין רפודים (תשר'ק).
— אצילי מ'עי נכד שעיר (אתב'ש, יהודה).

b) Römischer (italien.) Ritus nach Machsor, Ed. 1540 u. Ven. 1712—15, fol., I f. 39.

פ' זכור: מי כמוך . . אדון חסדך (יהודה הלוי).
ס ל י ח ה: אלופי דת.
אתה האל עושה פלא.
ת ח נ ה: שוכן עליוני' מלך מסבית עתר.
אל אחד ואין שני.
קוראי מנלה (אברהם א'ע).

c) Spanischer Ritus, Ed. Ven. 1587, f. 188 nur: תקון פורים

מי כמוך . . . אדון חסדך (יהודה הלוי).
(תענית אסתר) 191b אנגי בהעמיקו.
192b פ ז מ ו ן: יחלת עבדיך.
193 כנ'ל: יהירים קמו בכל דור.
194 איך זרים אכזרים.
195 י'י אויב נבר.

d) Cingalese u. Cochin, Amsterd. 1757, f. 70 b nur אלהא דבשמיא פריקינן מיד עממיא (א'ב . . . ?)

e) Jemen, nach dem gedruckten Siddur, den ich nur aus Bacher's Artikel in Jew. Qu. XIV, 588 kenne, S. 590 סדר פורים:

אנגי בהעמיקו.
יחלת עבדיך.
יחידים (so) קמו.
איך זרים אכזרים.
ה' אויב נבר.

also gänzlich aus dem spanischen Ritus, der hier als der der Juden unter arabischer Herrschaft bezeichnet werden kann.

f) Karaitischer Ritus, nach Ed. Wien, 1854, Bd. I:
132 לשבת הסמוך לפורים (=פ' זכור) ק ד ו ש ה: מלך עולם מקדם נפלאות עשה (משה הלוי בן אליהו חזק).
134 אדון חסדך מי כמוך (יהודה הלוי).
139 אברך את י'י ואזמר לכבודו (א'—ת' אני משה הלוי בן אליהו הלוי נבע'ז).
142 אלהים עוז ישראל יחילו (א' ת').

Für Purim selbst nur Bibelverse; ms. Paris 666: זמירות der Karäer enthält 2 Reihen für Purim (Catal. p. 103), Col. 1

u. 2, vgl. Munk, Israel. Annal. 1841, S. 93 n. 8: Jost, Gesch. II, 294; Zunz, Ritus 156—62; Gottlober, Bikkoret (1864), S. 32 ff.

B. Kleinere Sammlungen.

a) אמרי נועם, herausgegeben von Josef Schalom, Amst. 1628—30 (Catal. Bodl. p. 485, n. 3216):

f. 37b אזכרה מקדם פלאך.
38 פזמון לפורים: פורים פורים פורים (יוסף שלום).
38b פזמון לסעודת פורים: אקום להודות לך.
40b פזמון: אסור לן למשתיא מייא ביומא דפוריא.

b) זמירות ישראל Hymnensammlung, Aden 1897 (s. Zeitschr. für Hebr. Bibliogr. IV, 125, Arab. Lit. S. 297, n. 133):

f. 51b, n. 80 קוראי מגלה ירננו (אברם).
n. 81 52 אשיר לאל רם ונשא — בקראי מגלת הדסה — ואויב בבשתי מכוסה — ומשמע ודומה ומשא 7 Strophen.
52b, n. 82 אשביח צור יוצר מאורות, על הנסים ועל הגבורות — אמר אני יוסף; האל לגאול עדתו, halb hebr. halb arabisch, Akrost. 7 Strophen zu 4 Reimzeilen; die 5. Zeile durchgehend hebr. reimend auch in den arab. Strophen.
f. 53, n. 83 אשביח האל שוכן שבעה, על הנסים ועל התשועה 8 Strophen, 4 hebr., 4 arab., in der 1. hebr. 4 Zeilen, in allen anderen ist eine 5. durchgehends reimende Zeile; Akrost. אני יסת.
f. 54, n. 84. פורים פורים פורים לנו, ברוך אשר בחר בנו (יוסף שלום)

c) יוצרות mit deutscher Uebersetzung von Arnheim (zuerst 1840), S. 105—29, enthält die מאורה von Kalir.

פזמונים s. Letterb. S. 53 n. 39b.

d) פרי עץ הדר, Ven. 1762 (Zedner, S. 450) סדר מו בשבט ובסופו הרלקת נר חנוכה . . . (f. 30) תפלה לשבת שקלים . . . ושבת זכור ותיקון מעודת פורים, Alles kurz: f. 31b—34b nur Bibelstellen.

e) קול ששון „Freudenstimme oder Purimgebete" von R. Fürstenthal. Ich kenne nur die 2. Auflage, Krotoschin 1845. Das Büchelchen enthält die Gebete mit deutscher Uebersetzung; Esther desgleichen nebst Commentar von Ibn Esra und פתוחי חותם von Fürstenthal; zum Morgengebet קרובות mit deutscher Wiedergabe des Hauptinhalts. S. 173—234 „Uebersetzung des Targum Scheni auf Magiloth (so) Esther."

f) קשורים ליעקב, herausgegeben von Jakob רקח

(Rakkach ?), Livorno 1858 (40 Bl. kl. 8), enthält f. 2—11 מי כמוך ראשונה ושנייה, welche in Tripolis (מראבלום במערב) und dessen Gebieten (וגלילותיה) recitirt werden; a) f. 2—5 am Sabbat von פורים השוה = 23. Tebet, Motto מי כמוך ואין כמוך, Akr. א—ת, אברא בגבורות ה' אלהים : Anf. מי דומה לך ואין דומה לך dann אני שבתי בר רבי דוד מייאר חזק, also Sabbatai b. David Tajjar (dieser arabische Namen ist nachzutragen in Jew. Quart. Rev. XI. 117 als 239b); bezieht sich auf eine Belagerung, deren Jahr nicht angegeben ist. — b) f. 5b—11: מי כמוך של פורים ברגיל, am Sabbat vor demselben (19. Tebet) zu recitiren. Das Motto ist dasselbe, Anf. אזכיר מעשה, Akrost. א—ת מנצפך אני אברהם בן רפאל כלפון יי בקהל עדתי נרו יצו חזק אמן, also Abraham Khalfun b. Rafael; die Calamität datirt 1793 (f. 6b). In einem Vorw., datirt 1857, erzählt Abraham Chajiim אזאזי (in Safat), dass dieses Gedicht früher gedruckt sei; der Vf. stand mit Ch. J. D. Asulai in litterarischem Verkehr; sie sandten einander ihre gedruckten Werke zu. Abr. verfasste חיי אברהם (edirt), in ms. לקט הכציר über Orach Chajjim und Jore Dea, worin einzelne Anfragen von Asulai aufgenommen sind, וכן יש לו ספר כמעשהו ממנו שה"ג (?) ולקט אברהם ושאר ספרים ונאבדו באורך הימים. Abr. kam mit Asulai in Livorno persönlich zusammen und wurde von demselben sehr ehrenvoll aufgenommen. Er war noch im Alter von 85 Jahren sehr rüstig, zog zuletzt nach Safat (צפת), wo er nach mehr als einem Jahre seines Aufenthalts starb (1820), am Sabbatausgang mit grosser Ehre begraben wurde und A. Ch. אזאזי selbst die Leichenrede hielt.

g) In den von Don Pedro de Alcantara, Kaiser von Brasilien, herausg. provençalischen Gedichten in hebräischen Lettern und umschrieben (Poêsies Hébraico-Provençales du rituel Israélite Comtadin, traduites et transcrites), Avignon 1891, kl. 8., ist auch Purim vertreten; s. unter III.

C) Manuscripte.

Ich gebe hier nur ein Verzeichnis der Nummern von solchen Handschriften welche hierher gehörige Stücke enthalten und unter III als Quelle für die einzelnen angeführt werden, mitunter auch nur um nachzuweisen, dass sie überhaupt noch existiren, oder welche Verbreitung sie in verschiedenen Riten und Sammlungen gefunden haben. Handschriften, deren Inhalt im Einzelnen in den zugänglichen

Verzeichnissen nicht angegeben ist, oder die nur sehr wenige und häufig vorkommende Stücke enthalten, sind in der Regel nicht aufgenommen.

a) Bodleiana, nach Neubauer's Catalog (1884)[1]: N. 1023, 1026, 1029, 1030, 1057 IV, 1059 VIII, 1081 (270), 1082, 1083 VIII, IX, 1098 XV, 1137 n. 5, 1142 II, 1150 XIII h (341 l. Z.), 1154 VII (346), 1178/9, 1180 (399 unten, auch D l (s. oben S. 179), 1184 (fehlt nähere Angabe), 1188 n. 454, 1190 (396), 1192 n. 480, 505 ff., 2289 n. 16 (799 עניני פורים וגימטריאות), 2525 (907).

b) Halberstam, dessen Catalog קהלת שלמה, Wien 1890 und תיקונים והוספות s. l. e. a. (S. 129—68) erschien. Nachdem der vorgeschlagene Ankauf dieser mehr als 400 Bände umfassenden Sammlung seitens der k. Bibliothek in Berlin aus Mangel an Mitteln für den hohen Preis abgelehnt worden, erwarb das Montefiore College dieselben. Nach Auflösung des letzteren sind die mss. in Jew's College in London aufgestellt (146 mss. des letzteren sind in Neubauer's Catalogue, Oxford 1886, beschrieben). Einen beschreibenden Catalog sämmtlicher mss. des Montefiore Coll. (581 Bände) hat H. Hirschfeld im Jew. Quartely Rev. Bd. XIV (1901/2) p. 159 ff. begonnen, worauf hier unter 3 Nummern verwiesen wird. Nach der Zählung des Catal. Halb. gehören hieher: N. 62 (Hirschf. n. 195, p. 395), 68 (H. n. 203, p. 400), 353 (H. n. 220, p. 411), 354 S. 82, 358 S. 87, 368 S. 95, 373 S. 99, 379 S. 101 und 106.

c) Paris: 591, 592, 594, 595, 599, 600, 604—7, 609, 610, 611 (p. 73 b), 613—20, 634, 644—46, 650, 666.

(Fortsetzung folgt.)

Notizen.

I. Saadja und Salmon b. Jeruoham. Gelegentlich habe ich oben (S. 26) der Disputation Erwähnung gethan, in der Sal. b. Jer., um Saadja eines Irrthums zu überführen, den Jeruschalmi aus Palästina nach Babylonien gebracht haben soll (Lik. Kadm. II 14). Inzwischen hat Dr. Poznański in einer Besprechung des Kaufmann-Gedenkbuch's[2]) darauf hingewiesen, dass jene Stelle übersetzt werden muss והשתדלתי להשיג תלמוד מועד . . . . ו ש ׳ ח ת ׳ ו לבבל, dass Salmon demnach den

[1]) Liturgien enthalten N. 1023—1220, p. 215—432. — Die römische Ziffer bedeutet die von Neub. eingeführten Hauptabteilungen der einzelnen mss., die arab. Ziffer in Paranthese die Seitenzahl des Catalogs zur leichteren Auffindung.

[2]) תהלה לדוד (S. A. aus ha-Zefirah) Warschau 1902, S. 16.

betr. Band nach Babylonien geschickt, nicht aber selbst gebracht habe. Dies zur Steuer der Wahrheit. An der Sache selbst wird dadurch nichts geändert. Nach Qirqisani's Bericht ist es fast unzweifelhaft, dass Jak. b. Efraim nicht einen Commentar zum Jerusch. geschrieben, sondern die fragliche Stelle in einer polemischen Schrift behandelt hat (Kaufm. Gedenkb. S. 171).

II. **Kalir.** Ich benutze die Gelegenheit um zu bemerken, dass eine Notiz in derselben Schrift Qirqisani's geeignet ist, das noch immer nicht gelichtete Geheimniss, das die Person des Piutfürsten Eleasar ha-Kalir umschwebt, einigermassen aufzuhellen. Dieselbe ist von Harkavy in seinem „Studien und Mittheilungen" über Saadja (V 108) bereits veröffentlicht, hat aber merkwürdiger Weise nicht die Beachtung gefunden, die sie verdiente, so dass noch im letzten Jahrzehnt Perles (Byzantin. Zeitschr. II, 582), Berliner (Gesch. d. Juden in Rom II, 15) und Bernfeld (Sachs, Die rel. Poesie d. Juden in Spanien II. Aufl., S. 353) mehr oder minder gewagte Vermuthungen über Heimat und Zeitalter des Dichters aussprachen. Darum halte ich es für nicht überflüssig, die hebr. Uebersetzung der Stellen hier noch einmal zu geben. Qirqisani I 13 lautet: והיה (ענן) בקי מאד במאמרי הרבנים ולא נמצא ביניהם החולק על חכמתו, וספרו מן האיי ראש הישיבה[1]) כי הוא ואביו תרגמו ספר ענן משפת ארמית לעברית (לערבית?) ולא מצאו בו דבר מה שלא ידעו את מקורו בדברי הרבנים רק במה שאמר אודות הבכור ובמה שחלק בין הזרע הנזרע אצל ישראל ובין הנזרע אצל הנכרים. ולא ידעו איפוא לקח זאת עד כי מצאוהו בחזנות ינאי. (Hark. a. a. O. 108, Graetz-Rabb. III, 503).

Die zweite Stelle 13_{39} sagt: אולם ענן אמר בזה מה שספרנו ממנו בראש החבור והוא מה שלקח מן חזנות ינאי והוא כי אחד משניהם הוא מה שאמו נתעברה אצל הנכרים וילדתו אצלך (das.). Wenn demnach die Piutim Jannai's um 750 bereits in Babylonien verbreitet waren und als autoritativ galten, kann der Verf., der sicher kein Babylonier war, nur in Palästina und nicht nach 700 geblüht haben; ist aber Kalir sein Schüler, so werden wir auch seine Heimat im heiligen Lande und seine Zeit nicht nach 730 anzusetzen haben. Dr. I. Elbogen.

Besprechungen.

J. Barth, Wurzeluntersuchungen zum hebräischen und aramäischen Lexicon. Leipzig, J. C. Hinrichs, IV. u. 61 SS. 1902, 8.

Das vorliegende Werk bietet uns wieder eine köstliche Frucht der tiefeindringenden Forschungen des Verfassers, der die semitische Sprachvergleichung schon wesentlich bereichert hat mit den „Vergleichenden Studien" in der ZDMG, der „Nominalbildung in den Semitischen Sprachen" und den „Etymologischen Studien zum semitischen, besonders dem hebräischen Lexicon." Als Fortsetzung der letztgenannten Schrift und als auf den dort gewonnenen Resultaten fussend, ist auch die hier besprochene anzusehen. Es werden eine Anzahl hebräischer und aramäischer Wurzeln näher bestimmt, besonders durch Vergleichung mit dem Arabischen, mitunter auch dem Aethiopischen und Assyrischen, und hierbei ergiebt sich auch für manche bisher entweder missverständlich aufgefasste oder gar nicht erkannte Stämme die richtige Bedeutung, was wiederum einen wesentlichen Gewinn für die Bibelexegese bedeutet, wie ihn uns auch in reichhaltigster Weise

[1]) Hai b. David, Gaon v. Pumbedita, 890/97, Graetz V[3] S. 245.

die „Etymologischen Studien“ bieten. Aus diesen Ergebnissen der Schrift seien hier folgende hervorgehoben: S. 4 תאוה in Ps. 10, 17; 38, 10 hat mit „Wunsch“ nichts gemein, sondern gehört zu einer mit dem arab. Verwandten onomato-poetischen Wurzel, die uns auch noch in der hebräischen Interjection אוי vorliegt, und bedeutet „Stöhnen, Seufzen“, was auch richtig dem Zusammenhang entspricht. — S. 5. Für אישון חשך Prov. 20, 20, אישון לילה ibid. 7, 9 ergiebt sich aus Targum Jeruschalmi zu Gen. 29, 7 die Bedeutung „eigentliche Zeit.“ — S. 7. Die Wurzel בקק ist eine homonyme, wie im Arab., so dass בוקק Jer. 24, 1 u. a. m. dem arab. بقّ in der Bedeutung „trennen, zerstreuen“ entspricht. hingegen נסן בוקק Hosea 10, 1 gleich dem arab. بقّ „sich weithin ausbreiten“ ist[1]). — S. 9. הנעיל Hiob 21, 10 ist, durch Metathese mit dem arab. عنل „schnell sein“ zusammenzustellen, und in letzterer Sprache bedeutet die IV. Form „zu früh werfen“, was auch allein dem Sinn des Verses entspricht. — S. 12. In נהייתי Dan. 8, 27, נהיתה ibid. 21 ist היה gleich dem arab. وهي hinfällig, schwach sein[2]). — S. 22. Für חצב in Ps. 29, 7 ergiebt sich nach dem arab. حصب auch die Bedeutung „entzünden“, wodurch erst der Vers in das rechte Licht gestellt wird. — Das. Im Verstheil החרב נחרבו המלכים 2 Reg. 3, 23 ist חרב nach dem arab. gleichlautenden Wort als „zornig sein, mit einander in aufgeregten Streit gerathen“, womit auch zu erklären ist חרבו מאוד Jer. 2, 12 „seid aufgeregt“; ebenso gehört, durch Annahme einer Metathese, hierzu das Wort חָבֶר in Prov. 21, 9 u. 25, 24, wo sehr gut passt: eine zänkische Frau, ein zänkisches Haus. — S. 35. עולה Brandopfer ist nicht zu erklären als Derivat von עלה aufsteigen, sondern vom arab. غلي „aufwallen, sieden, kochen“ also „das, was ganz im Feuer verglüht“. — S. 39. Die rad. צלע in הצלעה Micha 4, 6—7, Zeph. 3, 19 bedeutet nicht, wie bisher angenommen wurde, „hinken“, sondern „verloren gehen“, und ist zusammenzustellen mit arab. ضلّ. indem das Verhältniss von צלע zu צלל dasselbe ist wie בלע zu בלל „verwirren“. — S. 44. קצו II Reg. 19, 23, Jes. 37, 24 ist herzuleiten von arab. قنص „jagen“, so dass קצו im richtigen Parallelismus zu כרמלו steht: „ich kam zur Höhe seiner Jagdthiere“. Uebrigens findet sich auch ein Rest dieser Wurzel in dem hebr. קנצי למלין Hiob. 18, 2 „wie lange wollt ihr Jagd auf Worte machen?“ — S. 45 Verkannt wurde bisher das Wort רדנו Jer. 2, 23. Die Wurzel רוד bedeutet, analog dem arab. ارد „Weide suchen“, so dass nun die Wendung vollständig dem Gesammtbild an dieser Stelle entspricht. Ich bemerke nun, dass man wohl hierdurch auch erklären kann das schwierige עוד רָ ד עם אל Hosea 12, 1 „Israel sucht trotz allem noch seine Weide, seine Nahrung, bei Gott. — Von Erklärungen für das Aramäische des Targum und des Talmud, heben wir hervor die Ausführung S. 3, dass das in den jerusalemischen Targumim vorkommende בָּבוּ „Feindschaft“ nur eine Verstümmelung von דבבא in der Wendung בעיל דבבא „Feind“ ist, (cf. Babli Gittin 55 b

[1]) Es ist zu bemerken, dass auch schon die Rouener Glosse (Rg.) 40 bei JG. Wb. 27, 105 bemerkt מארג, d. h. „ausbreitend“; danach ist zu verbessern Derenbourg in der Ausgabe von Saadia's Jesaia-Uebersetzung (Paris 1896.), S. 34, Anm 1.

[2]) Vgl. auch schon Rg. 55 bei JG. Wb. 175: צעצת „war schwach“.

unt.), und dass דבבא ein dem Assyrischen entlehntes Fremdwort ist. — S. 27. Das talmudische „כדי umsonst“ geht auf eine rad. כדה zurück und liegt noch vor im Arab. אכדי „erfolglos, vergeblich sein“. — Besonders anzuerkennen ist, dass Barth gern überall, wo es ihm bekannt geworden ist, auf die alten jüdischen Lexicographen, wie Ibn Ganâh und Ibn Barûn zurückverwiesen hat, deren Vergleichungen sich mit seinen Aufhellungen decken. Ich habe besonders in meiner in der RÉJ. und dann auch im S-A bei Durlacher, Paris 1901 erschienenen Abhandlung über Ibn Barûn auf die zahlreichen Uebereinstimmungen aufmerksam gemacht, die auch in der Vergleichungsmethode zwischen Barth und jenen alten Philologen hervortreten, und wodurch uns die alten jüd. Sprachgelehrten als keineswegs hinter unserer Zeit zurückstehend erscheinen. Es mögen nun noch hier einige Ergänzungen zu Barth's Werk in dieser Hinsicht folgen. Zu den Ausführungen S. 15 s. v. חבל in der Bedeutung „Junges“, besonders auch im Sinne von „trächtig sein, das Junge werfen“, vergleiche schon den ältesten jüd. Lexicographen Juda ben Koreîs, Risâle, ed. Goldberg et Bargès, p. 74. 12. 13. zu KL 8, 5 Ps. 7, 15, und meine Abhandlung über J. K., Monatsschrift XLIV, S. 498, s. v. und das. Anm. 12. — Zu S. 35—36. Bei Besprechug des syr. עתם und seines arab. Aequivalentes عتم, wäre auch hinzuweisen auf das hebr. עתם in Jes. 9, 18, das schon von IG. u. I. Barûn durch das arab. als „finster sein“ erklärt wird. Vgl. ausführlich meine Abhandlung über I. Barûn S. 39, und besonders das. Anm. 4. Derselbe Autor vergleicht auch, wie Barth, S. 36. עתמה, „erstes Drittel der Nacht“. — Zu S. 44. sv. קצי. Für קנצי Hiob 18, 2 vergleicht das Arab. in demselben Sinne schon Samuel ibn Masnûth, in seinem von Buber, Berlin 1889, herausgegebenen Hiobcomm. Ma'jan Gannîm, der nach Buber, Einleitung, im XII. Jahrhundert zu Aleppo, nach Neubauer im XIV. Jahrhundert in Spanien anzusetzen ist. Vgl. dort S. 17: ויא שהוא מענין עד אנה תשימון מצודות לטלי, שכן קורין לסצודות בלשון ישמעאל קנץ. — Zu S. 46—47. sv. רעה „sich beschäftigen mit, bewahren“ vgl. auch Ibn Barûn s. v. und meine Abhandlung S. 41—42, u. S. 42, Anm. 1 u. 2. — Zum Schlusse unserer Besprechung der Buches sei uns jedoch noch folgende Bemerkung betreffs eines Principes des Verfassers gestattet, das zum Theil auch schon in seinen „Etymologischen Studien“ hervortritt, und zwar seine, wie es scheint, principielle Abweisung der sogenannten etymologischen Bedeutungsconstructionen, der er z. B. S. 16 s. v. חבל Ausdruck giebt. Bei aller Hochschätzung der scharfen philologischen Methode des Verf. darf aber doch nicht auch jener Seite der sprachwisseuschaftlichen Behandlung ihre Berechtigung abgesprochen werden, besonders dann, wenn sich an mehreren Worten derselben Bedeutung derselbe Gedankengang und dieselbe Ideenverbindung wahrnehmen lassen. So betreffs des Wortes חמל S. 19, das Barth nicht mit arab. حمل „tragen“ zusammenstellen will, vgl. besonders S. 20, vielmehr mit חלם „nachsichtig sein“ vergleicht. Indessen ist zu bemerken, dass arab. حمل auch bedeutet „trächtig sein“, wovon حمل „foetus“, und ebenso רחם foetus, uterus zu רחם mitleidig sein, gehört. Es ist nun bei den Begriffen „barmherzig, mild sein“ daran zu denken, dass das Bild des Erbarmens der Mutter, die das Kind getragen, typisch überhaupt für das Erbarmen geworden ist. Uebrigens bedeutet arab. حمل auch „geduldig ertragen“, was doch mit „Mitleid“ im engsten Zusammenhang steht. Ich denke an einer anderen Stelle besonders an einer Wortgruppe solche unabweisbare etymologische

Bedeutungsconstructionen ausführlich zu behandeln. — Diese kleine Meinungsverschiedenheit kann uns aber nicht abhalten, der Schrift Barth's unsere höchste Werthschätzung zu zollen, die derselben schon wegen ihrer Bedeutung für die Exegese gebührt, und der Hoffnung Ausdruck zu geben, dass der verehrte Lehrer uns noch oft derartige Ergebnisse seiner linguistischen Studien bieten wird.

Dr. Eppenstein.

Behrens, S., Mose ben Maimun's Mischnah-Commentar zum Tractat Megillah nebst der hebräischen Uebersetzung des Josef Ibn Al-Fawwal. Kritische Edition mit Anmerkungen. Breslau 1901, 19 u. 26 SS., 8.

Der vorliegenden Edition (Inauguraldissertation) liegen zwei Handschriften zu Grunde: 1) Cod. Ms. or. Qu. Nr. 567 der königl. Bibliothek zu Berlin, die der Hrg. mit Be bezeichnet, und 2) eine Herrn Prof. Dr. Bacher in Budapest angehörende Handschrift, die der Hrg. Ba nennt. Die hebräische Uebersetzung wurde unverändert abgedruckt und deren Fehler in Fussnoten berichtigt. Bezüglich der Transscription begnügt sich der Hrg. mit der Bemerkung, dass sie „die in jüdisch-arabischen Handschriften übliche" sei und weist hin auf Fleischer in ZDMG XVIII, 333 u. a. Dieses ist aber entschieden ein Mangel, da der Leser sich zuerst bei Fleischer Rath holen muss, um diese Edition — die doch an und für sich ein Ganzes bilden will und soll — lesen zu können. Dagegen lässt die kurze Charakterisirung der hebr. Uebersetzung nichts zu wünschen übrig. Soviel über die Einleitung. Was den Text anbetrift, so wäre bei der Anlage desselben hin und wieder etwas mehr Akribie angebracht gewesen. Hie und da findet sich nämlich die schlechtere Lesart im Text und die bessere unter dem Strich. So I, 9—10 oben והסנירו, unten והסניר הכהן; I, 12 oben כהן הגדול unten כהן גדול; IV, 8—9 oben ואנמא הוא, unten ואנמא הי. In der Uebersetzung entspricht אמרו ויל (I, 1) nicht dem Arabischen, indem קאל sich auf den Bibelvers (Esth. 9, 31) und nicht auf eine Stelle im Talmud bezieht. Für den Satz ולא יקרונהא יום אלנסעה (I, 3) fehlt in der Uebersetzung ein Aequivalent. Für רצה לומר (III, 5) und רוצה לומר (IV, 6—7) ist nach dem Arabischen רצוני לומר zu setzen. Statt des verbesserten אם אין יוכלו לבנותו (III, 4 Note f) wäre richtiger . . . אם לא.

Zur Anmerkung 20 sei hier bemerkt, dass die Behauptung Herzogs, Maimonides gebrauche für „Uebersetzung" nur שרח und für „Erklärung" nur תפסיר, auch vom Referenten, und zwar in dieser Monatsschrift, Jahrg. 1898, S. 431, als gänzlich falsch nachgewiesen worden ist. Bei dem Satze לא יצדקון מנהא נץ ולא נקל, hebr. ולא מאמינים ממנה לא תורה שבכתב ולא תורה שבעל פה (IV, 8—9) hätte der Hrg. darauf hinweisen sollen, dass hier der Gebrauch von נץ und נקל bei Maim. am prägnantesten zum Ausdruck kommt, indem ersteres die schriftliche und letzteres die mündliche Lehre bedeutet. Aber geradezu unbegreiflich ist es, wenn in Anm. 30, wo Goldziher und viele Andere herbeigezogen werden, um festzustellen, dass נקל mit „Tradition" identisch ist, dieses Satzes gar keine Erwähnung gethan wird. Der Umstand, dass die Erklärung von סואה (vgl. IV, 6—7 u. Anm. 187) zwar in der Uebers., nicht aber im arab. Text enthalten ist, lässt darauf schliessen, dass dem Uebersetzer nicht nur eine andere „Mischna-Recension", sondern auch eine andere Recension des arab. Commentars vorgelegen hat. Dass Maim. mehr als eine Recension seines Commentars angefertigt hat, ist längst erwiesen. Vgl. Monatsschrift a. a. O.

Es mögen hier noch einige wichtigere Druckfehler berichtigt werden: Mischna III, 4 lies מסמידין statt מסמידין; arab. Text I, 9 – 10 l. מוצעדא st. מוצעדא; III, 1 l. ינוז st. ינוז; Uebersetzung II, 4 l. במילה וביום השמיני st. השביעי . . .; Anm. 9 l. מסקומן st. מקומן.

Allein die hier hervorgehobenen Mängel vermögen den Werth dieser sonst fleissigen und anregenden Arbeit nicht bedeutend zu verringern. Wir sind vielmehr dem Hrg. dieser Edition wie allen denen, die grössere oder kleinere Theile dieses Commentars veröffentlichen, zu Danke verpflichtet, da sie dadurch nicht nur die arabische Sprachforschung sondern auch die jüdische Wissenschaft in herrorragender Weise fördern.

Dr. Moses Fried.

Bloch, Moses, Das mos. talm. Strafgerichtsverfahren [Beilage zum Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest über das Schuljahr 1900/01] Budapest, 1901, (4) u. 72 SS., 8.

In der vorliegenden Arbeit hat der rühmlichst bekannte Nestor der wissenschaftlichen halachischen Forschung, dem wir bereits eine Reihe gediegener Einzeluntersuchungen im Bereich des jüdischen Rechts verdanken, eine längst vermisste quellenmässige systematische Darstellung des strafrechtlichen Verfahrens nach mosaisch-talmudischer Auffassung, zugleich unter steter sorgfältiger Vergleichung der römischen Rechtsanschauung, in dankenswerther Weise geliefert.

Die Abhandlung besteht aus 6 Hauptstücken, die in Capitel und Paragraphen eingetheilt sind. Sogleich im § 2 des ersten Capitels im I. Haupst. (Strafen und Arten derselben) hat der Verf. den Zweck der Strafe, die in § 1 als „Vergeltung eines freventlich verletzten Gesetzes des Rechtes oder der Religion" hingestellt worden ist, mit vollem Rechte als einen Act der Gerechtigkeit und Nothwendigkeit zur Erhaltung und Kräftigung des Staaswesens und des Staatswohles, und nicht als eine Handlung der Rachsucht und blosser Wiedervergeltung, aufgefasst, die, wie bekannt, vom Standpunkte der heiligen Schrift stets gemissbilligt worden ist. Demgemäss ist der Zweck der Strafe ein dreifacher. Sie will zunächst den Schatten des gesunkenen Rechtsgefühls und der sittlichen Verkommenheit, den ein Verbrechen über die Gesammtheit verbreitet, verscheuchen. Sie will ferner sowohl den Verbrecher selbst, als auch jeden andern Menschen von ferneren Rechts- und Gesetzes-Verletzungen abhalten, und will endlich eine Sühne des Uebelthäters bewirken. Diese Anschauung wird vom Verf. mit zahlreichen Stellen aus der heiligen Schrift erhärtet, und viele Aussprüche und Anordnungen der talmudischen Lehrer lassen in der That bis zur Evidenz die Richtigkeit dieser Grundsätze erkennen. Hierher gehört z. B. der Ausspruch ברור לו מיתה יפה, „wenn du schon über einen Verbrecher die Todesstrafe zu verhängen hast, so wähle die leichteste, bei deren Vollziehung zugleich sein Körper am wenigsten verunstaltet wird"; ferner die Verordnung, dem Deliquenten vor der Execution ein Getränk zu verabreichen, um ihm die Todesschrecken und deren Qualen weniger fühlbar zu machen.

Im 2. Capitel des I. Hauptst. wird die Qualification der Richter behandelt. Nach dem mos.-talm. Gesetze mussten die Richter durchaus in der Gesetzeskenntniss hervorragend und zugleich mit den besten sittlichen Eigenschaften ausgestattet sein. Nur wenn sie diesen Vorbedingungen entsprachen, durfte ihnen die Ordination vom Synhedrion oder von einer andern Autorität, die von jener Behörde ordiniert war, ertheilt werden. Selbst auf Aeusserlichkeiten rücksichtlich des Körper-

baues und des Aussehens wurde grosses Gewicht gelegt. Demgemäss durfte z. B. ein mit einem sichtbar in die Augen fallenden Gebrechen behafteter Mann nicht zum Richteramt zugelassen werden, damit er nicht in Folge seiner Missgestalt an der ihm gebührenden Hochachtung in den Augen des Volkes Einbusse erleide. Hierbei wirft der Verfasser einen Blick auf das röm. Recht und weist nach, in wiefern das letztere mit dem mos.-talm. Rechte hinsichtlich der Anforderungen an die Befähigung des Richters übereinstimmt, bezw. hinter demselben zurücksteht. Sehr richtig hebt hier der Verfasser hervor, dass, während im mos.-talm. Rechte vom Richter sogar eine ausreichende Kenntniss mehrerer fremder Sprachen verlangt wird, damit er bei einer Zeugenaussage so wie bei der Vernehmung der Parteien nicht in die Zwangslage gerathe, sich eines Dolmetschers bedienen zu müssen, dem röm. Richter nicht einmal die eigentliche Rechtskenntniss als eine nothwendige Vorbedingung zur Pflicht gemacht wurde.

Im 3. Capitel des erwähnten Hauptstückes behandelt darauf der Verfasser die Stätten der Gerichtshöfe, deren es drei gab, entsprechend den drei Richtercollegien; und zwar war die Quaderhalle (לשכת הגזית) der Sitz des obersten Gerichtshofes, des Collegiums der Einundsiebziger (ב"ד של שבעים ואחד), während die beiden dem Range nach untergeordneten Gerichtshöfe, von denen ein jeder nur aus 23 Mitgliedern bestand, ihre Richterstätten am Eingange zur Tempelhalle (פתח העזרה) und an der Pforte zum Tempelberge hatten. Es folgt hierauf die Präcisierung der Ehrennamen derjenigen Mitglieder des obersten Gerichtshofes, die in demselben den Vorsitz führten. Es gab deren zwei, von denen der eine נשיא, Präside, der andere אב ב"ד, Vicepräsident, benannt wurde. Auch die andern beiden Richtercollegien, die Gerichtshöfe mit 23 Mitgliedern (ב"ד של כ"ג), hatten ihre besonderen Vorsitzenden, und es wird die Behandlung dieses Gegenstandes mit der Besprechung der Installation des niedrigsten Dreirichter-Collegiums durch die Mitglieder der höhern Gerichtsbehörden in denjenigen Landstädten abgeschlossen, die eine von dem Gesetze hierzu erforderliche Einwohnerzahl aufzuweisen hätten.

Hier macht der Verfasser wiederum einen Ausflug in das Gebiet der röm. Gerichtsbestimmungen, aus denen sich verschiedene bemerkenswerthe Differenzpunkte zwischen dem mos.-talm. und dem röm. Rechte ergeben. So z. B. war in Rom das Forum, der öffentliche Marktplatz, der Ort der Criminal-Processe, während nach mos.-talm. Rechte für die Rechtsprechung der Würde und Bedeutung dieser Function entsprechend auch der heiligste Ort des Reiches gewählt wurde. Das Rechtsprechen wurde als der Ausspruch Gottes selbst aus dem Munde seiner Stellvertreter auf Erden betrachtet. Ferner wird hervorgehoben, wie sehr in Rom durch die Theilnahme des Volkes, das sich sogar bis zu den Sitzen der Geschworenen und bis zum Stuhle des Prätors drängte, der Gang des Processes beeinflusst werden konnte. Denn das Gesetz schrieb ausdrücklich vor: „das Volk soll sein Interesse daran äusserlich bekunden".

Endlich wird darauf hingewiesen, dass, während nach mos.-talm. Rechte jedes Mitglied des Richtercollegiums nach seiner Ansicht befragt wurde und dieselbe frei aussprechen musste, der Beirath, der dem Praetor zur Seite stand, im Allgemeinen nur sehr selten von demselben um seine Meinung befragt zu werden pflegte. Der Praetor nahm eben die souveräne Macht des Rechtsprechens ausschliesslich für sich allein in Anspruch. Wir sehen daraus, wie ungleich höher nach dieser Richtung

hin das mos.-talm. Rechtsverfahren schon frühzeitig selbst über dem so hoch gerühmten römischen Rechte gestanden hat.

In einer seiner gelehrten Ausführungen aber können wir dem Verfasser nicht folgen, nämlich im Punkte der Berufung, Seite 16, § 9: „Gegen ein gesetzlich gefälltes Urtheil (und das bezieht sich wohl auf sämmtliche früher erwähnten Richtercollegien) gab es keine Berufung". Diese Ansicht des Verfassers steht unserer Meinung nach in Widerspruch zu manchen Aussprüchen des Talmud. Es ist zwar wahr, dass ein besonderes Appellations-Gericht, das sich ausschliesslich mit Processgegenständen, gegen welche eine Berufung zum Zwecke der Herbeiführung einer Revision des erstinstanzlichen Urtheiles erfolgte, zu befassen hatte, nach mos.-talm. Rechte nicht existierte. Dass es aber überhaupt keine Berufung gegen ein gefälltes Urtheil gegeben habe, ist, gelinde gesagt, eine Behauptung, die noch eines gründlichen Beweises bedürfte. Vielmehr ist aus vielen Stellen im Talmud ersichtlich, dass eine Berufung sehr wohl, und zwar wegen eines gefällten Urtheiles einer im Range tiefer stehenden Behörde an einen durch Zahl und Gelehrsamkeit höherstehenden Gerichtshof (בי"ד שגדול ממנו בחכמה ובמנין) stattfinden konnte. Wie verstünde man sonst die ganze Controverse im Tractat Sanhedrin über die Revision eines von einem Richter irrthümlich abgegebenen Urtheilsspruches in der bekannten Abhandlung von שיקול הדעת mit den differenzierenden Fällen von טעה בדבר משנה oder טעה בשיקול הדעת? Schon in der Mischna wird gelehrt דיני ממונות מחזירין בין לזכות בין לחובה דיני נפשות מחזירין לזכות ואין מחזירין לחובה, d. h. bei Civilverhandlungen wird das gefällte Urtheil in jedem Falle umgestossen (wenn es auf einem Irrthum beruhet) sowohl zu Gunsten als auch zu Ungunsten der verurtheilten Partei; wo es sich hingegen um das Leben eines Menschen handelt, wird das Schlussurtheil des Gerichtes erster Instanz nur in dem Falle umgestossen, wenn die Revision zu Gunsten und nicht zu Ungunsten des Verurtheilten stattzufinden hat. Wer aber kann in dieser Hinsicht massgebend sein und behaupten, es sei bei einer Urtheilsfällung ein Irrthum oder ein Verstoss gegen eine Gesetzesbestimmung vorgekommen, wenn der urtheilsfällende Richter den Irrthum nicht einsieht oder denselben nicht eingestehen will? Gewiss doch nur eine andere richterliche Persönlichkeit oder ein höheres Gericht, das über dem ersten kraft seiner grösseren Mitgliederzahl und bedeutsameren Gelehrsamkeit steht, Instanzen welche also die Befugniss besitzen, das Urtheil erster Instanz zu annullieren und eine neue Verhandlung anzuordnen, oder, wo dieses nicht mehr thunlich ist, dem Richter den Schadenersatz aufzuerlegen, wie der hiefür im Talmud gebräuchliche Ausdrnck lautet משלם ואין מחזירין. Daher heisst es auch bei R. Nissim (ר"נ) zur obigen Mischna ולמיכך קתני מחזירין דכל בית דין שגדול מחבירו בחכמה ובמנין יכול לבטל דברי בי"ד חבירו. Und selbstverständlich musste eine Berufung der Umstossung des Urtheiles vorangehen. Denn wie sollte denn der גדול בחכמה oder das בי"ד שגדול מחבירו von dem Irrthum Kenntniss erhalten, wenn niemand sich bereit fand den Sachverhalt anzugeben und klar darzulegen? Und was ist denn eine Berufung anders als ein Ersuchen, gestellt an einen höhern Gerichtshof, die Richtigkeit oder Unrichtigkeit des strittigen Gegenstandes zu untersuchen, um dann, je nach dem Resultate der Ueberprüfung, das gefällte Urtheil zu bestätigen oder eine neue Verhandlung anzuordnen? Die Richtigkeit des hier Auseinandergesetzten geht aus der Mischna Bech. 28 b klar hervor. Es ereignete sich einst

heisst es dort, dass in Angelegenheit eines rituell fraglichen Gegenstandes R. Tarfon ein Thier in Folge des Fehlens eines innern Lebensorganes als für den Genuss unbrauchbar erklärte. Es wurde aber seine Decision vor die Weisen in Jabne zur Entscheidung gebracht und das Thier wurde für lebensfähig erklärt und somit dessen Genuss erlaubt, weil ein zu jener Zeit berühmter Arzt behauptete, es sei eine alltägliche Thatsache, dass jedem Thiere, das aus Alexandrien exportiert werde, vorher unbeschadet seiner Lebensfähigkeit dieses Organ exstirpiert werde (שאין בהמה וחזירה יוצאת מאלכסנדריא שלא ניטל האם שלה). Als R. Tarfon dieses erfuhr, rief er wehmüthig aus הלכה חמורך טרפון, aus ist's mit deinem Eselchen, Tarfon! Du wirst leider den angerichteten Schaden ersetzen müssen. Betrachten wir diese Mischna, so müssen wir fragen, was bedeuten die Worte ובא מעשה לפני חכמים ביבנה? Wer hat den Weisen in Jabne die Entscheidung R. Tarfon's hinterbracht? Die Antwort kann wohl nur diese sein, dass der Mann, der den Schaden zu büssen hatte, das Recht der Berufung für sich in Anspruch nahm, um durch Umstossung der Entscheidung durch eine höhere Behörde von R. Tarfon, weil das Urtheil durch das inzwischen ungeniessbar gewordene Fleisch des Thieres nicht mehr rückgängig gemacht werden konnte, Schadenersatz fordern zu dürfen. Dieser Fall war allerdings nur ein ritueller, in Wahrheit aber lief er ja ebenfalls auf eine Civilrechtsfrage, ממון, hinaus, und in der Mischna (Sanh. Cap. 4, Mischna I) heisst es ja ausdrücklich דיני ממונות בשלשה מחזירין בין לזכות בין לחובה, d. h. in Civilprocessen wird ein gefälltes Urtheil umgestossen, u. zw. nicht nur das Schlussurtheil eines Einzelrichters, sondern auch eines בי"ד של שלשה, eines Dreirichter-Collegiums. Auch aus den Worten des R. Serachja ha-Levi (בעל המאור) (Sanh. Cap. 4 Alinea 6) geht dies evident hervor. Denn dort heisst es: בבא תנינא מומחה שיש גדול ממנו מחזירין . . . ומהו המחאתו של ב"ד ש ל ש ה ד י י נ י ם שיש ביניהם חד דנמיר וסביר . . . כל אלו מומחין הם אם גדול מהם דינן כמומחה שאין גדול ממנו ומה שעשה עשוי ואם יש גדול מהם דינן כמומחד שיש גדול מהם ואם טעו מחזירין.

Ebenso entscheidet R. Ascher (Sanh. Cap. 4, Alinea 5) אבל אם יש גדול היומנו מודה שמחזירין. כללא דמילתא טעה בדבר משנה לעולם חוזר ו א פ י ל ו ש ל ש ת ן מ ו מ ח י ן כדקתני דיני ממונות מחזירין בין לזכות בין לחובה.

Ja selbst im Criminalrecht, bei דיני נפשות, heisst es auch מחזירין. Aber bei דיני נפשות konnte vielleicht wegen der Kürze der Zeit zwischen der endgiltigen Schlussverhandlung und der Execution des Urtheiles eine Berufung nicht mehr stattfinden. Denn es galt der Rechtssatz נגמר הדין מוציאין אותו ליהרג. Indessen müsste auch dies erst stricte bewiesen werden. Sagt doch die Mischna ausdrücklich auch hier wie bei דיני ממונות, dass מחזירין, und es wäre inhuman diesen Rechtssatz dahin zu beschränken, dass eine Revision des gefällten Urtheiles nur dann erfolgte, wenn dasselbe Gericht, welches die Verurtheilung ausgesprochen hatte, von selbst darauf gekommen war, dass das Urtheil irrthümlich erflossen sei.

Capitel 4 behandelt die Art und Weise der R i c h t e r e r n e n n u n g. Vom höchsten Gerichte wurden Vertrauensmänner nach den Landstädten gesendet mit dem Auftrage, Männern, die sich durch strenge Tugendhaftigkeit und edle Sittlichkeit auszeichneten und ausserdem alle Eigenschaften besassen, die zur Qualification gehörten, die Befugniss zu ertheilen, das Richteramt in ihrem Wohnorte zu versehen. Dadurch wurde ihnen zugleich die Bahn geebnet, bei einer entstandenen

Vacanz in ein dem Range nach höher stehendes Collegium vorzurücken. Ganz besonders, wenn der zum Richteramte Designierte ein Träger der Ordination war.

In Rom hingegen wurde eine derartige Function dem Candidaten unmittelbar von dem Volke durch das Imperium ertheilt.

Im 5. Capitel spricht der Verf. über die Amtirungszeit der Richter, über die Tage, an denen eine Gerichtsverhandlung stattfinden oder nicht stadtfinden durfte, so wie endlich über die Amtstracht des Richters. Was die Amtirungszeit betrifft, war sie für das Dreirichter-Collegium und für das Collegium der Dreiundzwanziger (ב"ד של ג' וב"ד של כ"ג) auf den Vormittag beschränkt, u. z. von dem Schlusse des Morgengebetes (תפלת שחרית) an bis zur 6. Stunde des Tages, d. i. bis zur Mittagsstunde. Für das höchste Gericht hingegen war das Ausmass der täglichen Amtsthätigkeit ein bei Weitem ausgedehnteres, nämlich von der Zeit der Darbringung des Morgenopfers (תמיד של שחרית) bis zur Zeit, zu der das Abendopfer (תמיד של בין הערבים) dargebracht wurde. Indessen durften sich, sobald kein Rechtsgegenstand zur Verhandlung auf der Tagesordnung stand, alle Mitglieder des Einundsiebziger-Collegiums nach Zurücklassung eines Collegiums von dreiundzwanzig Richtern, absentieren und brauchten erst dann wieder im Sitzungssaale zu erscheinen, wenn man ihrer zur Behandlung eines Rechtsfalles bedurfte. Was die Tage angeht, an denen Gerichtsverhandlungen abgehalten werden durften, waren nicht nur die Sabbathe und Festtage sondern auch die Rüsttage des Sabbaths und der Feste Ferialtage, an denen Verhandlungen nicht stattfinden durften. Ferner durften Criminal-Processe am Abende weder begonnen noch auch nur zu Ende geführt werden. Hingegen war es wohl gestattet, am Tage begonnene Civilprocesse am Abende bis zum Schlussurtheile fortzusetzen, wenn die Tageszeit dazu nicht ausreichte.

Hier wird wiederum vom Verf. eine Parallele zur röm. Gerichtsverfassung gezogen, aus der ersichtlich ist, dass es bei den Römern nur für Civilprocesse dies fastos und nefastos gegeben hat. Der Begriff der Sabbathruhe hingegen, wie er im jüdischen Gesetze begründet ist, war den Römern gänzlich unbekannt.

Bezüglich der Amtstracht hat der Verf. natürlich nur wenig anzuführen. Es hat eben keine ausschliessliche Amtskleidung für Gerichtsfunctionen gegeben, und es bedurfte auch einer solchen nicht. Der Gebetmantel oder das Oberkleid, das der Richter während seiner Amtierung trug, genügte vollständig, dem Richter sowohl zum Bewusstsein zu bringen, dass er im Namen Gottes das Recht auf Erden zu vertreten habe, als auch den vor Gericht Erschienenen Ehrfurcht vor dem Vertreter Gottes hienieden einzuflössen.

Im III. Hauptstücke (der Strafprocess, S. 26—46) werden die Begriffe des Strafprocesses, der Anklage und des Gerichtsverfahrens ausführlich besprochen und mit sachlich werthvollen Anmerkungen beleuchtet. Der Begriff des Strafprocesses wird von dem Verf. als „Eruirung einer von einer bestimmten Person begangenen strafwürdigen Handlung und als Bestimmung des darauffolgenden Strafausmasses" aufgefasst, um durch Vollziehung dieser Strafe an dem Verbrecher der Gesellschaft im Allgemeinen oder der betreffenden beschädigten Person in Sonderheit Genugthuung zu verschaffen. Was die Anklage betrifft, lag auch nach mos.-talm. Rechte dem Strafprocesse eine solche zu Grunde, da ein Process überhaupt unter keiner andern Form vorstellbar

ist. Denn ohne einen Kläger konnte es keinerlei Verfahren geben. Niemals aber hat es im Judenthume eine Belohnung für einen Angeber oder Kläger gegeben, wie dies in Rom der Fall war, woselbst der Denunciant durch seine Thätigkeit sich sogar den Weg zu Ehrenstellen im Staate frei machte. Nach mosaisch-talmudischem Rechte musste vielmehr der Beschädigte selbst oder seine nächsten Angehörigen, beim Morde der Bluträcher, gegen den Verbrecher als Kläger auftreten. Nach dem Grundsatze אין אדם משים עצמו רשע konnte ferner sogar auch von einer Selbstanklage nicht die Rede sein.

Anders in der röm. Gerichtsverfassung. Hier gab es ganz bestimmte Fälle, in denen von Rechtswegen ein Ankläger nothwendig, und bestimmte andere, bei denen seine Mitwirkung entbehrlich war. Bei einem wirklichen Processverfahren nämlich, d. h. da, wo eine eigentliche Verhandlung (in judicio) stattfand, wo der ganze Thatbestand erst eruirt werden musste, musste es auch einen Ankläger geben. In Fällen hingegen, in denen das Verfahren blos in jure stattfand, wo also ein Verbrechen offenbar und unzweifelhaft vorlag, entweder durch das Selbstgeständniss des Verbrechers oder durch Ergreifung desselben auf frischer That, wo demnach der Beamte von Amtswegen untersuchte, konnte der Ankläger auch wegbleiben. Der Verf. hat die Thatsache einfach festgestellt und es dem Leser überlassen, sich über die verschiedenartige Rechtsentwickelung selbst ein Urtheil zu bilden. Vielleicht aber wäre es auch hier angebracht gewesen, die dem Angeklagten günstigere Stellung, die das mos.-talm. Recht zur Geltung bringt, gebührend hervorzuheben.

In den §§ 16 und 17 dieses Capitels zeigt uns der Verfasser unter anderem auch, wie nach mos.-talm. Rechte in Abwesenheit des Angeklagten eine Anklage vor den Richtern nicht vorgebracht werden durfte, und dass die Einvernehmung des Klägers und des Angeklagten, sowie das Zeugenverhör weder schriftlich noch durch einen Dolmetsch erfolgen durfte, dass vielmehr nur mündlich und unmittelbar zwischen den Genannten und dem Richter verhandelt werden musste, während nach röm. Rechte von der Anwesenheit des Angeklagten vor Gericht sowohl bei der postulatio als auch bei der nominis delatio abgesehen wurde. Und was dort die Anklage selbst betrifft, so wurde sie in beiden Formen, in der postulatio (Eingabe an den Praetor, um die Anklage überhaupt zu gestatten) und in der nominis delatio (dem eigentlich umständlich beschriebenen Inhalte der Anklage) in Abwesenheit des Angeklagten vom Kläger verfasst und dem Praetor überreicht, obwohl allerdings auch eine mündliche Anklage erlaubt war.

Dass aber nach mos.-talm. Rechte die Anklage sowie die Zeugenaussage nicht vermittelst eines מתורגמן geschehen durften, will der Verf. (S. 33, Anm. 2) aus Synh. 17a, וישיבו בשבעים לשון כדי שלא תהא שומעת מפי המתורגמן, erhärten. Besser wäre es gewesen die erste Quelle hiefür aus Sifre (שופטים פיסקא קמ"ח) anzuführen: על פי שני עדים או על פי שלשה עדים לא ע"פ כתבן ולא ע"י מתורגמן. Aus der talmudischen Stelle nämlich ist ein kategorisches Verbot nicht zu entnehmen. Es könnten die Worte כדי שלא תהא שומעת מפי המתורגמן noch immer so aufgefasst werden, als wollte der Talmud die Forderung der Sprachkenntniss nur deswegen hervorheben, damit das Gericht gewöhnlich nicht in die bedrängte Lage komme, eines Dolmetschers zu bedürfen. Wo aber die Sache so steht, dass ein Dolmetsch unentbehrlich ist, würde vielleicht nach diesem Ausspruche die vermittelnde Verhandlung zu

gestatten sein. Anders aber muss die Sache aufgefasst werden, wenn ein apodictisches לא in dem Satze sich befindet ולא עים מתורגמן, welches gleichbedeutend ist mit לא עים כתבן.

Im II. Capitel dieses Hauptstückes werden dann die Gesetzesbestimmungen hinsichtlich der Richter und der Zeugen nach moa.-talm. Rechte zusammengestellt.

Die Richter durften ebensowenig wie die Zeugen untereinander oder mit einer der Parteien verwandt sein. Ebensowenig durfte selbst ein bloss intimer Freund oder ein ausgesprochener Feind einer Partei als Richter an einer Gerichtsverhandlung theilnehmen, und zwar deswegen nicht, damit der Richter nicht durch freundliches Mitgefühl oder feindliche Abgeneigtheit in seinem Urtheile beeinflusst werde. Was die Zeugen anbelangt, wurde die Aussage eines Zeugen in Strafsachen überhaupt nicht berücksichtigt. Im Anschluss daran, werden vom Verf. alle diejenigen Fälle angeführt, welche zur Zeugniss-Ablegung unfähig machen, wie die bestimmten Verwandtschaftsgrade, Schwägerschaft, etwa begangene Verbrechen, etwaige Versündigungen gegen Religions-Gesetze. Dazu kommen die Gründe, welche die Zeugnissfähigkeit nach rabb.-talm. Gesetzen ausschliessen. Darnach dürfen auch bloss unwissende, rohe, charakterlose, Gesetz und Sitte verletzende Menschen, ferner geistig verkommene und unzurechnungsfähige Individuen als Zeugen nicht zugelassen werden. Es wird dieser Gegenstand endlich mit der Bestimmung über Ungiltigkeit sonst ganz legaler Zeugen in dem Falle abgeschlossen, wenn solche Zeugen in Gemeinschaft mit illegalen Zeugen vor Gericht getreten sind. Hier merkt der Verfasser an, dass es bei den Römern ursprünglich keine Gesetzesbestimmung gegeben hat, durch welche irgend eine Person als zur Zeugenschaftablegung unfähig erklärt worden wäre. Sogar Vater gegen Sohn und Sohn gegen Vater durften bei Gericht als Zeugen ihre Aussagen machen. Es handelte sich im römischen Rechte vielmehr nur darum, ob Verwandte wider ihren Willen zur Zeugenschaft gesetzlich gezwungen werden können. Und erst durch Kaiser Augustus wurde gesetzlich festgestellt, dass in gewissen Verwandtschaftsgraden die Verwandten nicht gezwungen werden durften, gegen ihren Willen ein Zeugniss abzulegen. Nach und nach aber wurden auch hier die Gesetzesbestimmungen nach dieser Richtung hin immer mehr ausgestaltet, so dass sie im letzten Stadium der Entwickelung mit dem mos.-talm. Rechte fast ganz übereinstimmten und nur in einem Punkte wesentlich differirten, u. z. darin, ob ein Zeuge auch zugleich als Richter fungiren dürfe. Nach dem mos.-talmud. Rechte nämlich darf weder ein עד המעיד noch ein עד הרואה in demselben Processe eine Function als Richter ausüben. Nach dem röm. Rechte war dies nur bei עד המעיד der Fall. Hingegen durfte ein עד הרואה wohl in demselben Processe gleichzeitig auch die Stellung eines Richters einnehmen.

Was der Verf. ferner in Betreff des Zeugeneides sagt, dass es nach mos.-talm. Rechte keine Beeidigung eines Zeugen gibt, ist allgemein bekannt. Die Bemerkung hierzu aber, dass nach den späteren Rabbinen, wie aus dem Resp. des R. Isaak b. Scheschit Nr. 170 und 176 hervorgeht, es einen solchen dennoch gegeben habe, gehört streng genommen nicht mehr zum eigentlichen Thema der Abhandlung. Es war dies ja keine eigentliche talm. Bestimmung mehr. Es war dies vielmehr nur ein so zu sagen im Verordnungswege gegebener rabbinischer Erlass mit bloss localer aber nicht allgemeiner Gültigkeit, wie es

a. a. O. ausdrücklich heisst: אלא שיש מקומות שנהגו להשביעם כדי שיאמרו עליהם אבל לא מן הדין ואנו בכאן נוהגין להשביע את העדים בקבלת עדות כנגד מי שנחשד על עברה לבד מן יכבשו עדותם וכו'. Wenn nun aber der Verf. hier auch die spätere rabbinische Praxis der Berücksichtigung für werth gefunden hat, hätte er mit demselben Rechte auch früher in § 17 anführen können, dass die Rabbinen in späterer Zeit eine Verordnung getroffen haben, eine schriftliche Zeugenaussage als legal zu betrachten, trotz des Grundsatzes מפיהם ולא מפי כתבם. (S. Tossafoth Jebamoth 31 b s. v. דחזו בכתבא u. Hagahot Maim. zu Hilchoth Eduth III, 2).

In dem 5. und 6. Hauptstück (S. 55—71), deren Behandlungsstoffe das Verfahren bei der Einvernehmung der Zeugen von Seiten der Richter, so wie das Verfahren des Gerichtes bei Leibes- u. Geldstrafen sind, zeigt der Verfasser dieselbe allseitige Belesenheit und gründliche Kenntniss der einschlägigen Litteratur, die wir überall in seinen Schriften zu bewundern Gelegenheit haben. Es sind auch hier die im Talmud und in den Decisoren zerstreut vorliegenden Materialien zusammengetragen und mit ausserordentlichem Fleisse systematisch geordnet worden. In ihrer Gesammtheit geben sie uns ein meisterhaftes Bild von der idealen Auffassung des Rechts, das zu allen Zeiten innerhalb des Judenthums vorherrschend gewesen ist.

Möge es dem ehrwürdigen Verf. vergönnt sein, noch lange Jahre in jugendlicher Frische seine litterarische Thätigkeit im Interesse der jüdischen Wissenschaft fortzusetzen להגדיל תורה ולהאדירה.

Dr. N. Kronberg.

Scherer, Dr. J. E., Beiträge zur Geschichte des Judenrechts im Mittelalter mit besonderer Bedachtnahme auf die Länder der österreichisch-ungarischen Monarchie. Erster Band. Die Rechtsverhältnisse der Juden in den deutsch-österreichischen Ländern. Leipzig, Duncker und Humblot, 671 Seiten, 1901, 8. Preis 15 Mk.

Die Rechtsverhältnisse der deutschen Juden im Mittelalter wurden 1866 von Otto Stobbe in eingehender Darstellung behandelt. Seitdem ist das Material gewachsen, und vieles erscheint in neuem Lichte. Mancherlei Einzelbearbeitungen sind erschienen, und nun hat auch eine grosse, zusammenfassende Darstellung, die allerdings nur einen Theil des damaligen Deutschlands behandelt, die Presse verlassen: „Die Rechtsverhältnisse der Juden in den deutsch-österreichischen Ländern" von Dr. J. E. Scherer.

In der Einleitung (S. 1—107) stellt der Verfasser die Principien der Judengesetzgebung im Mittelalter dar; er kennt zwei Grundrichtungen: das heidnische und das christliche Rom. Die auf römischem Boden entstandenen germanischen Staaten und die Merovinger, die Kirche und die Völker des Islam gingen von kirchlichen Gesichtspunkten aus. Sie wollten die herrschende Religion vor allem jüdischen Einfluss sichern und griffen deshalb tief in die Rechtssphäre der Juden ein. So verboten sie den Bau neuer Synagogen, den Uebertritt zum Judenthum und die Ehe zwischen Juden und Christen. Soweit jedoch die Interessen der Staatskirche solche Massregeln nicht nothwendig machten, liessen sie die Juden in Frieden. Im Gegensatz hierzu standen, dem vorliegenden Werke zufolge, die Gesetze des fränkischen Reichs, von Deutschland, Frankreich, Spanien, Portugal und Süditalien auf rein nationalem Boden. Sie sahen, so berichtet der Verfasser, in

dem Juden nicht nur den Andersgläubigen, sondern den Fremden überhaupt, den Rechtlosen, den das Recht für vogelfrei erklärte, und der nur durch besondere Privilegien Schutz seines Lebens, seines Eigenthums, seiner Freiheit erlangen konnte.

Dass es so kommen musste, begründet der Verfasser folgendermassen: „Bei der Occupation der römischen Gebiete fanden die germanischen Völker vorzugsweise Angehörige zweier fremder Nationen vor, die Römer und die Juden. Die ersteren wurden in den neuen germanischen Staaten als gleichberechtigt mit den Volksgenossen anerkannt, und auch für die Juden blieben die römisch-christlichen Judengesetze in Kraft. Diese rechtlichen Verhältnisse änderten sich, als die bisher dem Arianismus ergebenen germanischen Völkerschaften den Katholicismus annahmen, Römer und Germanen, die nun kein Religionsunterschied mehr trennte, immer mehr verschmolzen, und infolgedessen das römische Recht seine Bedeutung und Geltung verlor. Seit dieser Assimilierung der Römer und Germanen blieben die Juden in den auf römischem Boden entstandenen germanischen Staaten als einziges fremdes Volk übrig. Da die Volks- oder Stammesrechte für sie nicht galten, die römische Judengesetzgebung aber mit dem römischen Rechte überhaupt ausser Kraft gesetzt war, so waren die Juden nicht bloss als Fremde an sich, sondern auch, weil ihnen jeder Rechtsboden mit der herrschenden Nation entzogen war, vollkommen rechtlos“ (S. 6, 7).

Dass nun das frühe Mittelalter in den Juden Fremde gesehen habe, wurde schon vor Scherer mehrfach, namentlich von v. Amira und Felix Dahn, behauptet. Die Frage, nach welchem Recht sie gelebt haben, aber wurde von den beiden Genannten verschieden beantwortet. Denn während v. Amira (Artikel „Recht“ in Pauls Grundriss der germanischen Philologie II2, S. 143) annimmt, sie hätten nach jüdischem Recht gelebt, soweit nicht, wie z. B. in Sachen des Wuchers, des Eigentumserwerbes oder des Eides, die Normen des Territorialrechtes zur Anwendung kamen, erklärt Dahn (Könige der Germanen Bd. VII, 1, S. 307): „wo römisch Recht galt, wurde es im Strafrecht und im bürgerlichen Streitverfahren gegen Christen nach wie vor der fränkischen Eroberung gegen sie angewandt, allein in rein jüdischen Fällen lebten sie nicht nach römischem, sondern nach jüdischem Recht“. Im Gegensatz hierzu meint nun Scherer, weder römisches, noch jüdisches Recht komme in Betracht, denn die Juden seien völlig rechtlos gewesen.

Man sollte danach erwarten, dass die auf römischem Boden angesiedelten germanischen Völkerschaften, die Goten, die Langobarden und die Burgunder, die Juden unter Fremdenrecht gestellt hätten. In der That aber zeigen Scherers eigene Ausführungen, dass ihren Gesetzen lediglich die Rücksicht auf den Religionsunterschied zu Grunde liegt. Und selbst die berüchtigten westgotischen Judengesetze richten sich, namentlich in den ersten Zeiten des Reiches, viel mehr als gegen die eigentlichen Juden gegen die getauften, deren Rückkehr zur alten Religion man fürchtete (S. 19—24. 27—29). Es wäre auch seltsam gewesen, wenn man in den zum römischen Reich früher gehörigen Ländern die Juden als Fremde behandelt hätte. Sassen sie hier doch schon Jahrhunderte, bevor die Deutschen als Eroberer ins Land gekommen waren, und waren sie doch auch schon seit Jahrhunderten, allerspätestens seitdem Caracalla 211 allen Bewohnern des Reichs die Civität verliehen hatte, römische Bürger. Den Germanen gegenüber waren sie, wenigstens in Italien, viel eher Autochthonen als Fremde.

Für das eigentliche Deutschland kann noch dazu Scherers Geschichtconstruction gar nicht zutreffen. Hier waren die Römer niemals so zahlreich und so geschlossen, dass man sie als ein Volk hätte auffassen können. Hier konnte daher ihre Assimilation mit den Germanen auch nicht eine Isolierung der Juden herbeiführen. Um so weniger ist es zu billigen, wenn Scherer die Schlüsse, die er aus seinen höchstens für Italien geltenden Prämissen zieht, stillschweigend auf Deutschland überträgt (S. 7). Gerade im frühen Mittelalter wurden die Juden in Deutschland nicht als rechtlose Fremde betrachtet.

Denn die Judengesetzgebung der Merovinger geht ausschliesslich von religiösen Erwägungen aus (S. 27—29). Immer und immer wieder eifern in dieser Zeit die Synoden[1]) gegen Theilnahme der Christen an Mahlzeiten der Juden, unaufhörlich verbieten sie die Mischehen, ein Zeichen, wie nahe damals Christen und Juden sich standen.

Aus der Zeit der Karolinger berichtet Scherer (S. 63) „Die Nachrichten über die Juden im fränkischen Reiche zur Zeit der Karolinger fliessen nur spärlich und geben keine klare Auskunft über ihre rechtliche Stellung. Es geht aus ihnen, wenn auch nur in unbestimmten Umrissen, hervor, dass die Juden im Allgemeinen in der karolingischen Zeit als Unfreie, als Eigenleute, im Gegensatze zu den Volksgenossen, daher nach dem Fremdenrechte behandelt wurden". Was diesen Bruch mit den Traditionen der merovingischen Judengesetzgebung herbeigeführt hat, wird nicht angegeben.

Dass jedoch die Juden unfrei gewesen seien, wird nirgends ausgesprochen, und auch Scherer gewinnt dieses Resultat nur indirect durch einen Schluss, der ebenso künstlich, wie unsicher ist. Ludwig der Fromme hat nämlich ein allgemeines Judengesetz erlassen, das vollständig verloren gegangen ist; nur eine Anspielung darauf hat sich in einem fränkischen Judenschutzbrief erhalten; es heisst dort[2]): „Niemand soll die Schutzjuden mit Geisseln schlagen, ausser wenn sie nach ihren Gesetzen überführt werden, dass sie jene Capitularien, die von dem Kaiser für sie (wohl für alle Juden) kund gemacht worden sind, verletzt oder nicht befolgt haben, in welchen bestimmt worden ist, wegen welcher Vergehen sie gegeisselt werden sollen". Hieraus schliesst Scherer, die Juden seien als Unfreie behandelt worden, da der körperlichen Züchtigung nur Unfreie unterworfen wurden (S. 64). Aus der angeführten Stelle folgt das aber nicht. Es wird dort ausgesagt: erstens, der Kaiser habe im allgemeinen Judengesetz bestimmt, wegen welcher Vergehen Juden gegeisselt werden sollen, zweitens die Schutzjuden sollen, wenn sie eines dieser Delicte begehen, doch nur dann gegeisselt werden, wenn sie nach ihrem Gesetz überführt werden. Welche Delicte der Kaiser gemeint hat, lässt sich aus dem Schutzbrief nicht ersehen, da aber der Vordersatz auf jüdisches Processrecht verweist („wenn sie nach ihrem Gesetz überführt werden"), so ist die Vermuthung nicht zu gewagt, dass der Schlussatz auf **jüdisches** Strafrecht sich stützt, dass also jenes verschollene Gesetz Juden mit der Geisselung dann und nur dann bedroht habe, wenn diese Strafe nach jüdischem Gesetz erlaubt war, dass sie also in allen anderen Fällen verboten war. Wenn dies richtig ist, so liefert jener Schutzbrief gerade für

[1]) Z. B. 506 das Concil von Agde (Aronius, Reg. S. 7), 517 von Epaon (a. a. O. S. 9), von Orleans II (das.), 535 v. Clermont u. Orleans III (das. S. 10), 581 v. Maçon (das. S. 15).

[2]) Zeumer, Formulae imperiales. 31. Scherer S. 67.

die Freiheit der Juden ein starkes Argument, und dieses Ergebniss steht auch mit allem, was über die Juden in der Karolingerzeit sonst bekannt ist, viel mehr im Einklang, als jenes, das Scherer aus dem Torso von Ludwigs des Frommen Gesetz herausarbeitet. Setzen doch auch andere Quellen jener Zeit voraus, dass die Juden frei waren. So bedroht ein Edict Karls des Kahlen von 864 bei Münzfälschungen Colonen und Sklaven mit Prügelstrafe, Juden und Freie mit Geldstrafe[1]). Es ist denn auch von den Rechtshistorikern anerkannt, dass die Juden zur Karolingerzeit völlig frei waren[2]).

In der zweiten Hälfte des Mittelalters allerdings, von den Kreuzzügen ab, in manchen Ländern, so in Oesterreich, erst später, gewinnt die Geschichte der Juden ein anderes Aussehen. Ein deutscher Bürgerstand bildete sich, der ihre Concurrenz zugleich mit Furcht und mit Hass betrachtete, und die judenfeindliche Gesetzgebung der Kirche, die seit Jahrhunderten mit bewundernswerther Consequenz alles gethan hatte, um sie zu isolieren, that ihre Wirkung; so trat jetzt an die Stelle des Rechts die Willkür, und man verfuhr mit ihnen, als seien sie in der That rechtlos.

Mit gutem Grund sagt Scherer (S. 85), die herkömmliche Annahme, dass der Hauptinhalt der Kammerknechtschaft die Gewährung des königlichen Schutzes und die Gegenleistung hierfür die Abgabenpflicht der Juden gewesen sei, rechtfertige diese Behandlung nicht. Diese Behandlung war eben überhaupt nichts Rechtliches, sondern nackte, rohe Gewalt. Unrecht aber hat er mit der Annahme, die Erklärung dafür ruhe in der ursprünglichen Rechtlosigkeit der Juden als Fremder. Eine solche lässt sich gerade für die frühesten Zeiten nicht nachweisen, und das spätere Mittelalter hatte vollends keinen Rechtsgrund, auch nicht einmal das Fremdenrecht, das zudem gerade damals abzusterben und schwächer zu werden begann. Eine seiner grausamsten Ausprägungen, der Satz, dass die Hinterlassenschaft von Fremden nicht deren Erben, sondern dem Könige gehöre, wurde durch ein Reichsgesetz von 1220 beseitigt (S. 4). und nicht lange darauf bildete die Jurisprudenz die Lehre von der Statutencollision aus, die eine Ueberwindung des Gedankens, dass der Fremde rechtlos sei, darstellt. Wie hätte dieser Gedanke, der auf allen Gebieten des Rechtslebens täglich an Boden verlor, plötzlich gegen die Juden in solcher Kraft aufleben sollen? Viel richtiger erscheint, was Stobbe seinerzeit ausführte[3]): „Während bis ins 14. Jahrhundert die Ungerechtigkeiten und Verfolgungen als das Erzeugniss von Rohheit und augenblicklicher Gewinnsucht erscheinen, und es Niemand im Ernst einfallen konnte, solche Handlungen für berechtigt zu erklären, wird jetzt die Brandschatzung zum Princip erhoben."

Des Verfassers Lieblingsgedanke, dass nicht in der Gewalt und Willkür des späteren, sondern im Fremdenrecht des früheren Mittelalters das damalige Judenrecht seine Erklärung finde, lässt sich nicht durchführen. Doch liegt der Werth seines Werkes nicht in der Aufstellung allgemeiner Principien, sondern in der Sammlung und Verarbeitung des grossen, weithin zerstreuten Materials. Was er hier

[1]) Vrgl. Stobbe, Die Juden in Deutschland während des Mittelalters, S. 5.

[2]) Schröder, Deutsche Rechtsgeschichte, S. 221, 455.

[3]) a. a. O. S. 15.

bietet, die Rechtsverhältnisse der Juden in Ober- und Niederösterreich bis auf Ferdinand I., und in Steiermark, Kärnten, Krain, Salzburg, Tirol und Vorarlberg bis ins 19. Jahrhundert, ist vorzüglich.

Die Erzählung beginnt mit dem frühesten Rechtsdenkmal, der Zollordnung von Raffelstätten (ca. 905), und wendet sich dann zur Schilderung der ältesten Judenniederlassungen in Oesterreich. Ausführlich werden die Judenordnung Kaiser Friedrichs II. von 1238 (S. 135—172) und besonders eingehend das Privilegium des österreichischen Herzogs Friedrichs I. von 1244 (S. 173—315) besprochen. Beide Gesetze versuchen, die Rechtsverhältnisse der Juden von festen Principien aus einheitlich zu ordnen und enthalten viele interessante Bestimmungen. So dürfte nicht allgemein bekannt sein, dass in der ersten Hälfte des Mittelalters ein Jude, der zum Christenthum übertrat, sein Erbrecht verlor; noch Kaiser Friedrichs Judenordnung bestimmt in Artikel 4 von einem solchen Apostaten „sicut legem patrum suorum reliquit, ita etiam relinqvat hereditatem". Es wäre aber falsch, wenn man dieser Bestimmung irgend ein ideales Motiv, etwa den Abscheu vor den Täuflingen unterlegen wollte. Die Gründe waren rein finanzpolitischer Natur. Der Kaiser wollte Geld um jeden Preis. Mit jedem Juden, der zum Christenthum übertrat, verlor der Landesherr einen vorzüglichen Steuerträger, und es war daher üblich, als Ersatz für seinen Entgang das Vermögen des Uebergetretenen zu confiscieren (S. 156, 157). In völliger Uebereinstimmung hiermit verordnet das Privilegium von 1238 (Artikel 4, 8) dass, wer einen Juden zwangsweise tauft, an die kaiserliche Cassa ebensoviel Strafe entrichten muss, als wer einen solchen tödtet. Interessant ist das Gesetz auch deshalb, weil es talmudisches Recht in die deutsche Rechtsgeschichte eingeführt hat. Die Gemara bestimmt (Baba kamma 114 b), dass Jemand, der bestohlen worden ist und sein Eigenthum bei einem Dritten findet, welcher behauptet, er habe die Sachen gekauft, zwar die Herausgabe seines Eigenthums von dem Käufer fordern kann, dass der Käufer aber schwören darf, wie viel er für die Gegenstände dem Dieb bezahlt hat, und sie auch nur gegen Erstattung dieses Kaufpreises dem Eigenthümer überlassen muss. Diese Bestimmung entspricht nicht dem römischen Recht, und ist, von einigen Particularrechten abgesehen, auch dem deutschen Recht unbekannt. Die Judenordnung aber hat sie in Artikel 3 aufgenommen. Später ist dann diese Regelung in viele Rechtsbücher übergegangen und für die deutsche Rechtsentwicklung wichtig geworden (S. 147—154). Scherer hat den Satz besonders schön entwickelt und in das talmudische Rechtssystem eingereiht. Auch hat er mit reichlicher Benutzung jüdischer Quellen seine Entwicklung in der nachtalmudischen Zeit dargestellt.

Auch das zweite Gesetz, das Privilegium aus dem Jahre 1244 bietet viel Wichtiges (S. 173—315) und giebt dem Verfasser Gelegenheit zu Excursen, die das gesammte Rechtsleben der Juden im Mittelalter vor Augen führen, nicht nur ihr Civil- und Strafrecht, sondern auch das Processrecht und Gerichtswesen, namentlich auch das wichtige, aber weniger bekannte Verwaltungsrecht, die Organisation der Judengemeinden, ihre Behörden, ihre Eingliederung in den allgemeinen Staatsverband, ihre Zwangsmittel, namentlich den Bann, und die Steuerverhältnisse. Die Gemeinden der damaligen Zeit waren nicht nur Cultus- sondern zugleich politische Gemeinden, und die Synagoge war nicht nur Bethaus, sondern auch Gerichtsstätte; manches, was

heute durch die Zeitungen veröffentlicht wird, wurde damals durch Verlesung in der Synagoge, gerade so wie jetzt noch hie und da in den Kirchen, publiciert, so das Aufgebot der Nachlassgläubiger und die Kraftloserklärung von Schuldurkunden (S. 245—247). Bei der Aufbringung ihrer Steuern hatten die damaligen Gemeinden schon Erfahrungen zu machen, die auch den heutigen nicht erspart bleiben. Wie modern klingt doch das Edict Friedrich's III. von 1477 (S. 243), worin dieser dem Judenmeister Mosche von Ratkersdorf aufträgt, dem Juden David zu Marburg die 12 Gulden zu erlassen, die er zum Bau einer Judenschule zu Marburg zu bezahlen verurtheilt worden war, nachdem er daselbst nicht mehr wohnen will. Derartige Reclamationen von Steuerpflichtigen beschäftigen auch jetzt noch ständig unsere Verwaltungsgerichte.

Die beiden Judenordnungen hatten versucht, von grossen Gesichtspunkten aus die Verhältnisse zu regeln. Wenige Jahrzehnte nachher aber brach der Judenhass auch über Oesterreich herein, und nun gewinnt die Geschichte einen sehr kleinlichen Zug. Sie wird zu einem Catalog für Chikanen und Gewaltthätigkeiten, die sich gelegentlich zu blutigen Verfolgungen steigerten. Wohlthuend berührt die warme Liebe zur Gerechtigkeit und das tiefe Verständnis für die Juden, das der Verfasser auf Schritt und Tritt zeigt. Die Quellenzeugnisse, die er anführt, geben in ihrer Ursprünglichkeit auch von dieser Periode ein anschauliches, frisches Bild. Besonders mag hervorgehoben werden die Darstellung der Verhandlungen, die die österreichischen Stände mit Friedrich III und Max I führten, um die Vertreibung der Juden herbeizuführen (S. 426—430, 443—449); und nicht minder die neue gründliche nnd quellenmässige Schilderung des Processes gegen die tridentiner Juden, die der Ermordung des Simon von Trient angeklagt waren (S. 598—615).

Strenge Quellenmässigkeit zeichnet überhaupt Scherers Werk aus. Die einschlägigen österreichischen Rechtsdenkmäler sind sämmtlich im Wortlaut abgedruckt, und was für die Geschichte der Juden im übrigen Europa, namentlich in Deutschland, wichtig geworden ist, wird mindestens in genauem Auszug wiedergegeben. Von jüdischen Quellen werden ausser Talmud, Schulchan Aruch und Responsen die bekanntesten Chroniken citiert. So hält das Buch mehr, als sein Titel verspricht, es entwickelt nicht nur die Verhältnisse in Oesterreich, sondern die in ganz Europa, soweit es für die mittelalterliche Geschichte in Betracht kommt, und es bietet gleichzeitig eine umfassende Quellensammlung zur jüdischen Geschichte.

Das Material ist gut verarbeitet. In jeder Periode werden die politischen und socialen Verhältnisse Oesterreichs skizziert, so, dass die besondere Geschichte der Juden im Rahmen der allgemeinen erscheint und sich dabei Gelegenheit bietet, manche eingewurzelte Vorstellung über die Lage unserer Väter zu berichtigen. Sie war gewiss in der zweiten Hälfte des Mittelalters schlimm. Aber das düstere Bild hebt sich von dem trüben Hintergrund der allgemeinen Verhältnisse doch nicht so grell ab, wie wir zu glauben gewohnt sind. Wohl erging es ihnen schlecht, aber den Christen ging es oftmals nicht besser.

Einen wichtigen, wenn auch nicht neuen Gedanken führt der Verfasser mit seiner Lehre vom internationalen Judenrecht ein. Er weist gründlich nach, dass die verschiedensten Judengesetzgebungen aufeinander eingewirkt haben, und dass die Gedanken, die die Gesetz-

geber eines Landes ersonnen hatten, bald auch in anderen Staaten verwerthet wurden. An der Hand der zahlreichen von ihm mitgetheilten Thatsachen lässt sich in der That die Wanderung der Gedanken, die im Judenrecht ihren Ausdruck fanden, bequem verfolgen. Die Vorschrift dass die Juden einen gelben Fleck tragen müssen, stammt z. B., wie beiläufig bereits Selig Cassel (Ersch. u. Gruber II, 27, S. 74) nachgewiesen hat, aus der mohamedanischen Jurisprudenz (S. 30), wurde aber vom III. Lateranconzil aufgenommen (S. 42). Das oben erwähnte Privilegium von 1244 wurde die Grundlage der Judengesetzgebung im ganzen östlichen Europa (S. 179, vgl. Stobbe a. a. O. S. 297 ff.).

Ebenso macht die vorzügliche historische Darstellung es möglich, die allmähliche Entwickelung der Judengesetze und der dort ausgesprochenen Ideen zu beobachten; die im späteren Mittelalter vertretene Lehre von der Rechtlosigkeit der Juden hat z. B. folgenden Werdegang genommen. Noch Heinrich IV. nimmt in seinem Speyerer Privileg vom 19. Februar 1090 die Juden lediglich in seinen Schutz (S. 76), 70 Jahre später (1157) bestimmt ein Schutzbrief Friedrich's I von den Wormser Juden bereits „ad cameram nostram attinent" und bei Friedrich II sind sie 1238 bereits „servi camerae nostrae" geworden (S. 77). Nach abermals 50 Jahren ist dieser Satz bereits so eingebürgert, dass Rudolf von Habsburg 1286, das Vermögen rheinischer Juden confiscieren kann, „cum universi et singuli Judaei utpote camerae nostrae servi cum personis et rebus suis omnibus specialiter nobis attineant", was Karl IV. 1347 noch durch den Zusatz ergänzt, dass er mit ihnen thun und lassen könne, was er wolle (S. 80). Nachdem man die Juden so rechtlos gemacht hatte, darf es nicht verwundern, wenn man bald ein eigenes Königsrecht, die Juden totzuschlagen, construierte und was die Hauptsache war, dieses „Recht" auch financiell verwerthete. So erklärt Albrecht Achilles von Brandenburg 1463: „Es sey kundig im Reich, so ein romischer König wirdt erkoren oder so er zu keyserlich wirde kompt und gekront wird, dass er die Juden alle mag brennen nach altem Herkommen oder Gnad beweisen, den dritten Pfennig Irs gut zu nehmen, damit sie Ir Leben retten" (S. 82). Zugleich ein Zeichen, dass die Wurzeln der Rechtlosigkeit der Juden nicht, wie Scherer in der Einleitung annimmt, in der Zeit der Völkerwanderung, sondern in der Periode vom 12. Jahrhundert ab liegen.

Es ist eine alte Wahrheit, dass die Zeiten in den Gesetzen, die sie erlassen, sich spiegeln. Darum giebt auch die Betrachtung der Gesetze, der Ziele, die sie aufstellen, der Mittel, mit denen sie sie zu erreichen suchen, ihres Erfolgs oder Misserfolgs, ihres Verhältnisses zu früheren, gleichzeitigen und späteren Gesetzen ein Bild ihrer Entstehungszeit. Eine mächtige Anregung und ein vorzügliches Mittel zur Erkenntnis des jüdischen Lebens im Mittelalter hat Scherer in seinem Werke uns gegeben. Möge eine rechte Würdigung seiner Leistung ihr für den Fleiss und die sichtbare Liebe belohnen, mit der er der Geschichte unserer Väter sich gewidmet hat. Dr. Max Eschelbacher.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt

Für die Redaction verantwortlich: Dr. M. Brann, Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn, Pressburg.

Die Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden.

Von Sigmund Jampel.

(Fortsetzung).

VII. Untersuchung von Esra IV, 1—5.

Die feierliche Grundsteinlegung war nicht von Erfolg gekrönt. Die Samaritaner schmiedeten Ränke, um der Entwickelung des neuen jüdischen Gemeinwesens hindernd in den Weg zu treten. Sie versuchten es zuerst mit guten Worten und erbaten die Genehmigung, am jüdischen Tempelbau Theil nehmen zu dürfen und dachten so, das jüd. Gemeinwesen mit sich zu verschmelzen, wobei sie natürlich, als die Mehrzahl und die schon lange ansässig gewordenen, die Oberhand über die winzige Zahl der Eingewanderten erlangen würden. Als aber ihre Bitte abschlägig beschieden wurde (Esra IV, 3), suchten sie mit allen Mitteln, die ihnen zu Gebote standen, die Pläne der Colonisten zu hintertreiben, was ihnen auch gelang (4. 5). Durch diese Hemmnisse wurde, während der ganzen Lebenszeit des Kyros bis zum zweiten Regierungsjahre des Darius Hystaspis der Bau eingestellt. (IV, 5).

Dieser letztere Bericht von der Unterbrechung des Tempelbaues ist von den meisten Exegeten als „tendenziöse Erdichtung des Chronisten“ hingestellt worden. Selbst solche Gelehrte, die eine Grundsteinlegung unter Kyros für geschichtlich halten, wollen doch diesen Bericht von Esra IV, 5 nicht gelten lassen, denn 1. soll dieser Bericht mit Haggai 1, 6—11. in Widerspruch stehen weil der Prophet nicht hätte sagen können: die Hungersnoth sei eine göttliche Strafe für die Vernachlässigung des Tempelbaues, wenn ihnen das Bauen verboten worden wäre. Manche suchen nun allerdings diese Schwierigkeit zu lösen, indem sie annehmen, der Prophet habe dieses absichtlich verschwiegen, um so seinen Vorwurf über ihre Lässigkeit, die ihm bekannt war, zu bekräftigen. Aber warum hat sich das Volk in unbegründeter Weise tadeln lassen? Ferner wird behauptet, dass dieser Bericht dem authentischen aramäischen Documente Esra 5, 16, widerspreche; denn dort werde gar keine Unterbrechung erwähnt. Man könnte weiter nicht begreifen, wieso Kyros, der aus eigener Initiative die Erbauung des Tempels befohlen hatte, jetzt plötzlich den Weiterbau desselben sollte haben einstellen lassen. Sodann

fragte man, wie es zu erklären sei, dass Darius Hystaspis nur auf das erste günstige Edict des Kyros Rücksicht nahm, nicht aber auf das zweite ungünstige? Und schliesslich: wie konnten die Juden es wagen, dem Satrapen nur vom ersten Erlass des Kyros zu berichten, nicht aber von dem zweiten, durch den die Erlaubnis entzogen worden wäre? (Vrgl. „König Einl. i. A. T. Cornill. Einl. i. A. T. Marquard Fundamente u. n. v. A.) Winckler KAT³ 1902, hat auf Grund dieser auffälligen Erscheinung eine ganz neue Darstellung der historisch-politischen Entwickelung des persischen Reiches geliefert, in welcher der ganze Inhalt von Esra und Neh. auf den Kopf gestellt wird.

In Wahrheit aber verhält sich die Sache ganz anders. Als die Führer der samaritanischen Deputation mit ihren Anträgen zurückgewiesen wurden, scheuten sie in ihrer Erbitterung kein Mittel, um den Tempelbau zu hindern. Diese Mittel werden hier (4, 5.) sehr genau angegeben. Nämlich: „מרפים ומבהלים וסוכרים יועצים", sie machten ihre Hände schlaff, schreckten sie ab und dangen Rathgeber wider sie, um ihren Plan zu vereiteln". In diesen Worten ist gar nichts anderes enthalten, als dass sie den Juden einerseits durch Drohungen aller Art, den Muth raubten, und sie andererseits durch verschiedene Beziehungen, in denen sie zu manchen der Eingewanderten standen, und durch schlaue Pläne und Rathschläge zum Ablass vom Tempelbau zu bewegen suchten. Von einem gewaltsamen Hindern seitens der Samaritaner, entweder direct mit der Faust oder indirect durch Denunciation beim persischen Hofe, wodurch der Weiterbau auf Befehl von oben eingestellt worden wäre, ist in diesem ganzen Berichte Nichts zu finden.

Es bedarf nur einer gründlichen Einsicht in die Verhältnisse der jungen Colonie, um zu begreifen, dass es jenem Elemente nicht schwer werden konnte, diesen sehr einfachen Plan durchzusetzen. Die Anzahl der den ersten Zug bildenden, in die Heimath zurückkehrenden Exulanten war, um eine noch so kleine Provinz zu bevölkern, viel zu gering. Von diesen zogen die meisten in die Provinz und fanden sich nur zur Feier der Feste in Jerusalem zusammen (Esra 3, 1—8). So war nun die Anzahl der Juden in der Hauptstadt, welche auch noch zur Zeit des Neh. in verödetem Zustande geblieben war, eine recht geringe. Das war auch nicht anders zu erwarten. Wovon sollten sie denn in einer

Stadt, in deren Umgebung nur arme, vor kurzer Zeit eingetroffene Colonisten wohnten, ihren Unterhalt haben?

Wenn nun zu diesen traurigen Verhältnissen noch die eifrigen Bestrebungen der gegen das junge Unternehmen erbitterten Widersacher hinzukamen, die darauf ausgingen, ihre Kraft lahm zu legen, sie in Schrecken zu setzen und durch die Schlauheit geschickter Rathgeber ihre Pläne zu vereiteln, so ist es doch wahrlich nicht zu verwundern, dass sie durch alles dieses dazu gebracht wurden, das grosse Werk, das nur durch energisches Zusammenwirken aller Betheiligten gefördert werden konnte, fallen zu lassen. Meyer (Entstehung 45) sagt: „Für die Juden in Babylon stand die Wiederherstellung des Tempels und seiner Herrlichkeit im Vordergrunde. Als man aber daheim war, machten sich sofort die irdischen Verhältnisse übermächtig geltend, die Sorge um das tägliche Leben, um die Wiederurbarmachung der Felder, um die Erbauung des eigenen Heims, um die Aufbringung der Abgaben an den König[1]) und um die Behauptung der zugewiesenen Gebiete gegen die feindlichen Nachbaren".

Es ist im Hinblick auf diese Lage wahrlich nicht auffallend, das Josua und Serubabel sich ausser Stande sahen, das heissersehnte Ziel zu erreichen. Sollte es aber befremdlich erscheinen, dass Kyros trotz der Fortdauer seiner Gunst die Verhältnisse in Jerusalem, besonders die des Tempelbaues, die ihm nach der Einnahme Babels so sehr am Herzen lagen, jetzt so ganz und gar ihrem Schicksale überliess, so bedarf es nur einer Vergegenwärtigung der politischen Situation, in der sich Kyros grade in jener Zeit, befand, um diese Erscheinung für sehr natürlich zu finden. Aus den zahlreichen keilinschriftlichen Rechts- und Verwaltungsurkunden aus der Zeit nach dem ersten Regierungsjahre des Kyros über Babylon, wie aus den in den Tagen des Kambyses erlassenen Urkunden, geht deutlich hervor, dass Kyros Babylon und was damit zusammenhängt noch im ersten Jahre nach der Eroberung Babels seinem Sohne zur Verwaltung übergeben habe, so das Kambyses schon viele Jahre zu Lebzeiten seines Vaters König von Babylon war. Das Motiv für diese Erscheinung ist darin zu suchen, dass Kyros sogleich nach der babylonischen Eroberung in die nordischen Kriege ver-

[1]) Nach Herodot kam auf die syrisch-phönizische Satrapie 350 Talente Gold als jährliche Steuer ausser den Naturalleistungen.

wickelt wurde, in denen er persönlich seine Truppen führte. Es waren dies die Kriege, aus denen er nicht mehr lebendig zurückgekehrt ist. Seine Verbindung mit den eroberten Ländern bestand lediglich in einer Heranziehung derselben zu immer drückenderen Steuern. Gleich vom zweiten Jahr, resp. von der zweiten Hälfte des ersten Jahres nach der Eroberung Babels an, wird Kambyses als König von Babylon bezeichnet, כמבודיא שר בבילי אנשו אבו־ש כרשו שר מתתי.

„Kambyses, König von Babylon, während sein Vater Koreš König der Länder ist" (Vrgl. Strassmayer Babylon Texte). Meyers Versuch, hier eine andere Chronologie aufzustellen (vrgl. Meyer, Forschungen, II, 1900) liesse sich zwar mit anderen keilinschriftlichen Daten vereinigen, muss aber angesichts der einen Tafel des Kyros, auf der es heisst שתא .I כרשיא שר מתתי אנשו כמבוזי שר בבילי. „das erste Jahr des Koreš, König der Länder, während Kambyses König von Babylon ist" als falsch bezeichnet werden. (Vrgl. auch Rost O. L. Z., April 1902). Die Regierungzeit des Kambyses bestand nur in einer ununterbrochenen Reihe von Empörungen und Kriegswirren. Bei seiner grossen Expedition gegen Aegypten wurden die syrisch-palästinensischen Provinzen aufs furchtbarste mitgenommen. Aus Herodot III, 7 geht hervor, dass die Bewohner Palästinas dem Kambyses eine Flotte stellen mussten, und dass die zahlreichen persischen Heere, die zum ägyptischen Kriege zogen, in Palästina ihre Hauptstationen hatten (Strabo 758). Aus Herodot VII, 89 ist ferner zu ersehen, dass die persischen Unterthanen Palästinas auch im persischen Heere dienen mussten. Bertholet hat dies mit Recht in Neh. 9, 37 „ועל גויתינו משלים" angedeutet gefunden. Meyer, Gesch. d. Alt., 1901 verweist auch auf die Behistuninschrift, woselbst viel auf die zerrütteten Verhältnisse unter Kambyses hingedeutet wird; ebenso weist Zach. 8, 10 darauf hin. Es ist somit nur zu begreiflich, dass während dieser 16—18 Jahren nicht daran gedacht werden konnte, vom persischen Hofe eine nennenswerthe Hülfe zur Ausführung des Edictes des Kyros zu erlangen.

Der hier (Esra c. 4) von den Samaritanern mitgetheilte Bericht, in dem sie sich als Colonisten des Assarhaddon ausgeben, ist schon von Schrader seinerzeit auf Grund von II Regum c. 17, bestritten worden, nachher aber in seinem KAT. II 373, auf Grund einer assyrischen Inschrift wieder

bestätigt worden. Da nun das von Schrader citierte Document die Provinz Samarien speciell nicht erwähnt, so wollen heute die meisten Exegeten die Ungeschichtlichkeit dieses Berichtes aufrecht erhalten. Es ist nun sehr merkwürdig, dass in keinem Bereich der Wissenschaft dem gesunden Menschenverstande so wunderliche Zumuthungen gestellt werden, wie gerade auf dem Gebiet der Bibelexegese. Was in aller Welt mag wohl den Chronisten bei einer Fälschung, der man doch möglichst den Schein der Wahrheit zu geben bemüht ist, dazu verleitet haben, den sonst in der biblischen Geschichte fast unbekannten Assarhaddon an Stelle des Sargon, resp. Salmaneser, dessen Colonisierung Palästinas in der Bibel deutlich berichtet wird, zu setzen? Derartige geschichtliche Fehler können manchmal, auch wo keine Tendenz nachweisbar ist, auf Unkenntnis der Geschichte zurückgeführt werden. Das ist doch nun hier ausgeschlossen. Winckler, Forschungen 1901, III, 2, meint, die hier genannten Colonisten waren solche, die Assarhaddon in der Umgebung Jerusalems, nachdem dieselbe von seinem Vater entvölkert worden sei, angesiedelt habe; vgl. auch Winckler Alttest. Unters. 111. Marquard (Fund. 59) sucht in dem so deutlichen Namen Assarhaddon ein Dutzend Verstümmelungen durch die der ursprüngliche Namen Sargon zuerst in Asargon, dann in Asbpd, Asnpr, schliesslich in Assarhaddon übergegangen sein sollte. Auch das nennt sich Exegese! Allein bei näherer Untersuchung der diesbezüglichen biblischen und keilinschriftlichen Documente muss der Bericht von Esra 4, 2 als selbstverständlich erscheinen. Sargon in seinen Annaleninschriften sagt: שמרני אלמי הכשוד אשיב אנא לבי־שי אשלל׳ 27000 נישי. „Samirina eroberte ich und führte 27000 Menschen, die in ihrer Mitte wohnten, in die Gefangenschaft“. ושימי נישי מתתי כשדדי קתאי אנא לבבי׳ . . . . . „Leute aus allen Ländern, meine Kriegsgefangenen, siedelte ich dort an“. (Vrgl. auch Prunkinschrift 23—24). Ferner erzählt Sargon (Anm. 95—97: . . חַיַּפָה מתא ערבי רהקתי שׁ שבת מדברי שׁ אקלה שפירה לא ידמה . . . . . סיתתי שמו אסוחממה. אינא מחזו שמרינ אשישיב׳ „die Haipa des fernen Landes Arabi, welche an der Küste wohnen, die kein Schriftkundiger kennt, ... ihren Rest führte ich fort und siedelte sie in Samaria an“. Dieser zweite Bericht Sargons ist nun im II Könige c. 17 auch nicht erwähnt. Muss er etwa desshalb unhistorisch

sein? Ferner ist es doch allbekannt, dass die assyrischen Könige bei der Aufzählung der Summen ihrer Kriegsgefangenen gern übertreiben, nie aber zu wenig angeben. Nun sagt hier Sargon selbst, dass er bloss 27000 Menschen aus der Mitte der Stadt Samaria hinweggeführt habe. Man fragt sich nun unwillkürlich: an wessen Stelle sind die vielen samaritanischen Stämme, die später in der Geschichte Palästinas eine so grosse Rolle spielen, angesiedelt worden? Kamen diese alle nur an Stelle der 27000 Kriegsgefangenen Samarias? Oder soll überhaupt die Verbannung des Zehnstämmereiches nur in diesen 27000 Mann bestanden haben? Oder hat Sargon noch andere Deportationen der nordpalästinensischen Juden vorgenommen? Warum erwähnt er dann aber in beiden inschriftlichen Berichten nichts davon? Ist man da nicht zu der Annahme genöthigt, dass noch andere Deportationen von und nach Palästina unter den Nachfolgern Sargons stattgefunden haben müssen? Und in der That sind solche nachweisbar. Ausser der Assarhaddon-Inschrift, die schon Schrader erwähnt hat, finden sich auch inschriftliche Berichte bei Assurbanipal von Deportationen aus Palästina nach Assyrien (Assurbani. Rassana Annalen Col. 9, 115—128). Für Assarhaddon aber war eine Sicherung der Ruhe in Palästina durch Deportationen nöthiger als für seine Vorgänger, da seine Hauptpolitik und sein wichtigster Krieg die Eroberung Aegyptens war, wofür Palästina der Ausgangspunkt sein musste (Vrgl. die Gesch. Assarhaddons in Hommels Gesch. „Bab. u. Assyr."). Allerdings ist die Colonisirung Assarhaddons nicht im Königsbuche erwähnt. Aber auch die sonstigen Beziehungen Assarhaddons zu Israel sind ja im Königsbuche unerwähnt geblieben, während der Chronist öfters dennoch davon Kenntniss hatte (Vrgl. Assarhaddon-Inschriften, Zerbrochenes Prisma B. C., Col. 5., Z. II. Chr. 33).

Meyer (Entst. 119—130) hat nun den ganzen Bericht in Esra 4, 1—5 auf den Kopf gestellt. Dass die Samaritaner die Juden um eine Vereinigung ersucht hätten, scheint ihm ganz ausgeschlossen. Noch unglaublicher aber erscheint ihm, dass die Juden diese Bitte zurückgewiesen hätten. Directe Beweise konnte er allerdings hierfür nicht erbringen. Aber schon die indirecten scheinen ihm zu genügen. Es sind dies folgende: Die Samaritaner, in denen auch die Ueberreste des Zehnstämmereiches enthalten waren, denen Judäa doch —

von der vorübergehenden Einigung unter David und Salomo abgesehen — stets fremd und feindlich gewesen war, die von dem Gesetz nichts wussten, die Gott auf jedem hohen Berge und unter jedem grünen Baume verehrten, hätten sich nie dazu entschliessen können, die alten nationalen Heiligthümer aufzugeben und in dem zerstörten gottverfluchten Jerusalem die Stätte zu erkennen, an der Gott ausschliesslich verehrt sein wollte. Ferner geht aus Jesaja 56, 3—6 deutlich hervor, dass die Juden nach Anschluss fremder Völker strebten. Das Gegentheil von dem, was da in Esra 4, 1—5 berichtet wird, muss in Wirklichkeit der Fall gewesen sein. Die Juden werden die Samaritaner um Anschluss ersucht haben und von den Letzteren abschlägig beschieden worden sein.

Dass die Behauptung Meyers in diesen Motiven nicht ihre eigentliche Ursache hat, sondern vielmehr darin, dass dieser Bericht unglücklicher Weise vom Chronisten stammt, braucht nicht erst betont zu werden. Die feststehende Thatsache, dass dieselben Samaritaner, denen Meyer einen so grossen Hass gegen die jüdische Religion und das jüdische Gesetz zutraut, einige Jahrzehnte später, — genau lässt sich die Zeit nicht feststellen — die jüdische Thora und die jüdische Religion acceptirt haben, sich sogar einen jüdischen Tempel auf dem Gerisimberge gebaut haben, müsste jeden Forscher, und auch Meyer, a priori vermuthen lassen, dass diese Samaritaner gewiss auch schon zur Zeit der Restauration darnach gestrebt haben werden, die legitime Landesreligion nicht das specifische Eigenthum der neu eingewanderten Judäer werden zu lassen. Denn darum allein handelte es sich hier.

Dass wir in der Motivierung der Behauptung Meyers nicht irren, ersehen wir auch daraus, dass Meyer auf S. 239 seines Buches es sehr einleuchtend findet, dass Esra die Samaritaner inmitten Jerusalems darum nicht dulden wollte, weil er sie als Götzendiener betrachtete. Warum sollte denn nun nicht auch Serubabel, der doch das Motiv ihres Vorgehens sehr wohl kannte, der doch sehr wohl wissen konnte, dass es den Samaritanern nicht sowohl um die Theilnahme an den jüdischen Gesetzeshandlungen, als vielmehr hauptsächlich darum zu thun war, die Minorität der neueingewanderten Colonisten in ihrer Mitte verschwinden zu lassen, es für angemessen gefunden haben, ihr Anerbieten zurückzuweisen? Der zweite Einwurf Meyers, dass

die Juden sich danach sehnten, dass fremde Stämme sich ihnen anschliessen möchten, wird selbstverständlich dadurch hinfällig. Denn hier hatten sie es gar nicht mit Stämmen zu thun, die sich ihnen anschliessen wollten, sondern mit solchen, die sich jetzt als die Herren des Landes ansahen und darnach strebten, dass die Juden sich ihnen anschliessen möchten, um der etwaigen Concurrenz vorzubeugen.

Marquard (Fundamente 55, 57) hält den ganzen Bericht Esra 4, 1—5, ebenfalls für eine Fiction, die die Tendenz hat, das gewaltsame Vorgehen Nehemias gegen die Samaritaner, zu rechtfertigen. Er stellt hierbei folgende Behauptung auf: die Samaritaner haben während der ganzen Zeit seit Kyros bis zu Nehemia, sich am Tempelbau betheiligt. Sie haben ihn unter Serubabel bauen helfen und haben auch nachher an dem Cultus theilgenommen. Erst Nehemia suchte die Samaritaner, die ihm nicht orthodox genug schienen, vom Tempel und von Jerusalem fernzuhalten und zu verdrängen. Um nun diese Handlungsweise Nehemia's zu beschönigen, hat der Chronist nachher die Entwickelung so dargestellt, als ob die Samaritaner schon vom Anfang des Tempelbaues an die Judäer stets verfolgt hätten, während in Wirklichkeit bis zur Zeit Nehemia's stets ein freundschaftliches Verhältnis zwischen ihnen und den Judäern bestanden hat.

Die Gründe, worauf Marquard seine Behauptung stützt, sind folgende:

I. Wenn, wie der Chronist berichtet, schon von Anfang an eine Zurückweisung der Samaritaner seitens der Juden stattgefunden hätte, würden es die Samaritaner während der ganzen Zeit bis Neh. nicht unterlassen haben, sich einen eigenen Tempel zu bauen.

II. Wenn die Zerwürfnisse zwischen Judäern und Samaritanern schon aus dieser frühen Zeit datierten, wäre es nicht zu begreifen, wieso die vornehmen Judäer, einschliesslich des Hohenpriesters, während dieser Zeit in freundschaftlicher Beziehung zu den Samaritanern gestanden haben.

III. Wie hätten dann die Samaritaner das von den Judäern, die seit 150 Jahren ihre Todfeinde waren, promulgirte jüdische Gesetz annehmen mögen?

Darauf ist m. E. folgendes zu erwiedern:

---

[1]) Vgl. auch Guthe, Gesch. Isr [illegible] 946.

Zu I. Nach der Annahme sämmtlicher Geschichtsforscher der Neuzeit liegt zwischen der völligen Ausschliessung der Samaritaner seitens Nehemia's und der Erbauung ihres Gerisim-Tempels ein grösserer Zeitraum als zwischen dem Auftreten Serubabels und demjenigen Nehemia's. Letzterer beträgt kaum 100, und nicht 150 Jahre, wie Marquard meint, — doch das ist Nebensache. Allein wie findet es Marquard begreiflich, dass die Samaritaner, selbst nachdem sie völlig ausgestossen und von Jerusalem durch die Stadtmauer fern gehalten waren, noch so lange ohne Tempel geblieben seien? Denn in dieser ganzen letzteren Zeit war ja jede Hoffnung auf eine Betheiligung an Jerusalem und an seinem Tempel völlig ausgeschlossen.

Ferner: Aus dem ganzen Jahrhundert zwischen dem Auftreten Serubabels und demjenigen Nehemia's sind es kaum fünf Jahre, von denen sich urkundlich behaupten lässt, dass die Samaritaner damals Ursache gehabt hätten, sich einen Concurrenz-Tempel zu bauen. Es sind dies die paar Jahre des Tempelbaues unter Darius Hystaspis. Sonst lag während des ganzen Jahrhunderts für die Samaritaner gar kein Anlass dazu vor. Während der etwa 18 Jahre zwischen der ersten und der zweiten Grundsteinlegung, hatten die Samaritaner ihr Ziel erreicht. Da lag der Tempel brach. Aus der Zeit zwischen der Einweihung des Tempels im sechsten Jahre des Darius Hystaspis und der Ankunft Esra's — einem Zeitraum von ca. 60 Jahren — haben wir zwar gar keinen Bericht, erfahren aber aus Esra's Memoiren, dass in den oberen Schichten des Volkes alle einflussreichen Familien mit den Samaritanern in Verwandtschaft und Schwägerschaft gelebt haben. Diese intimen und freundschaftlichen Verhältnisse sind zweifellos doch nicht erst im letzten Jahrzehnt vor der Ankunft Esra's entstanden. Jüdische Paschas in Jerusalem sind aus der ganzen Zeit zwischen Serubabel und Nehemia nicht bekannt. Viele Geschichtsforscher nehmen sogar an, dass Jerusalem während dieser Zeit unter dem Statthalter von Samaria gestanden habe. Esra sties bei seinem Auftreten gegen die Mischehen bekanntlich auf grossen Widerstand auch bei den Juden selber, und sein scheinbarer Erfolg war jedenfalls doch nur ein momentaner. Denn Neh. hatte 13 Jahre später genau so wie er gegen unzählige Mischehen zu kämpfen. Auch Esra's bescheidene oder auch gezwungene Zurückhaltung bis zum Auftreten Nehemia's be-

weist dies aufs deutlichste. Es spricht also Alles in Allem durchaus dafür, dass die Samaritaner während des ganzen Jahrhunderts bis zum Auftreten Nehemia's die günstigsten Aussichten hatten, im Laufe der Jahre die eigentlichen Herren auch Jerusalems zu werden. Als Hauptmoment muss dabei im Auge gehalten werden, dass das einzige Ziel der Samaritaner darauf gerichtet sein musste, eine Majorität in Jerusalem in der Zeit zu erlangen, in welcher es sich hauptsächlich darum handelte, sich von den neueingewanderten Judäern, die die legitime Landesreligion und die legitime Residenz zur Geltung bringen wollten, nicht in den Hintergrund drängen zu lassen.

Was spricht nun angesichts dieser so naheliegenden Momente noch für Marquards Ansicht, dass die Samaritaner sich einen eigenen Tempel hätten bauen müssen? Wozu hätten sie denn dieses thun sollen, wenn sie doch die besten Aussichten hatten, in absehbarer Frist Herren von Jerusalem zu werden und zu verbleiben? Ein Concurrenz-Tempel ausserhalb Jerusalems war ja doch nur ein letzter verzweifelter Nothbehelf. In der That haben dann auch wirklich alle fremden Völker, denen später Palästina gehörte, nur in Jerusalem, nicht aber in Samaria, den eigentlichen Sitz der jüdischen Herrschaft und der jüdischen Religion erblickt.

Es kann ferner auch keinem Zweifel unterliegen, dass der Mangel an eigenen Gesetzeslehrern und Schriftkundigen, deren sie doch unbedingt bedurften, wenn sie einen Tempel bauen wollten, der dem jerusalemianischen irgendwie gleichkommen sollte, sie an der Realisierung ihrer Absicht hätte hindern müssen.

Zu II. Ist es nicht sehr begreiflich, ja sogar sehr einleuchtend, dass die reichen und vornehmen judäischen Kreise, die durch vielfache Verschwägerung und freundschaftliche Beziehungen gemeinsame Sache mit den Samaritanern haben wollten, die Ausbreitung des samaritanischen Elements, von dem sie sich weder in religiöser, noch in nationaler Hinsicht geschieden fühlten, gerne gesehen haben? Die gewaltsame Maassregel Esra's, welche die Frauen von ihren Männern und die Kinder von ihren Eltern trennte, muss diese freundschaftlichen Beziehungen naturgemäss nur noch enger gemacht haben, so dass nachher nicht bloss die Samaritaner sondern auch die mit ihnen verwandten und befreundeten Judäer zu den Hassern Esra's und den Gegnern der Isolierung durch

eine Stadtmauer, gezählt haben werden. Nur so lassen sich die Erscheinungen, wie sie in diesen beiden Büchern hervortreten, historisch erklären. Die dereinstige Zurückweisung der Samaritaner seitens Serubabels konnte auf die später durch Verschwägerung und sonstige Verhältnisse entstandenen Freundschaften wahrlich nicht störend einwirken. In diesen jüdischen Kreisen war man sicherlich eher bereit, auf den Tempel und den ganzen Cultus Verzicht zu leisten — wenn es nicht anders ging — als diese Freundschafts- und Verwandtschaftsbeziehungen zu lockern. Erst eine vollständige Umwälzung in den religiösen Anschauungen des Volkes, wie sie die Thoravorlesung Esra's in Neh. c. 8 herbeiführte, konnte diese Verhältnisse wenigstens für einen Moment erschüttern. Und dass auch diese Umwälzung nicht von Dauer war, beweist Neh. c. 13 zur Genüge.

Die intimen Beziehungen, wie sie in Neh. 6, 18. 13, 4. 28 geschildert werden, sind nicht nur nicht so unmöglich, wie Marquard meint, sondern sie sind sogar als notwendiges Ergebniss natürlicher geschichtlicher Entwickelung anzusehen. Und zwar aus dem einfachen Grunde, weil man es hier nicht mit intimen Beziehungen zu den Todfeinden der Juden, wie dies Marquard so entsetzlich schildert, zu thun hat, sondern mit Vorgängen unter Menschen und Mitbürgern, die auf einander angewiesen waren, und mit freundschaftlichen Beziehungen, die seit 100 Jahren durch zunehmende Verschwägerung und gesellschaftliche und geschäftliche Annäherung immer enger geworden sind. Dass diese Assimilationssucht besonders in den vornehmen Kreisen herrschte, ist eine Erscheinung, die genau allen sonstigen geschichtlichen Erfahrungen intra muros et extra entspricht, und es ist daher keineswegs auffallend, dass selbst der Hohepriester einem Ammoniter Tobia, während der Abwesenheit Nehemia's, eine Lischkah einräumte. Die hohepriesterliche Familie war mit den samaritanischen Parteiführern schon von jeher verschwägert, (Neh. 6, 17. 13, 4. 28. Vgl. auch Zach. 3, 3—4). Auch die Abwesenheit des Hohenpriesters bei der Sanctionirung der Bestimmungen in Neh. c. 10, ist nur darauf zurückzuführen. Wem es unerklärlich vorkommt, dass Nehemia einen solchen Hohenpriester im Amte belassen hat, den verweisen wir auf den hellenistisch-antimakkabäischen Hohenpriester Alkimos, der doch lediglich seiner Descendenz

wegen alle Gesetzeslehrer auf seiner Seite hatte, selbst im Kampfe gegen die Makkabäer.

Zu III. Was die dritte Frage Marquards, die Annahme des Pentateuchs seitens der Samaritaner, angeht, so weiss man wirklich nicht, was man ernsthaft dazu sagen soll. Bleibt es denn auch nach Marquards Annahme nicht ebenso unbegreiflich, wieso die Samaritaner nachher, ganz gleich wann immer, den „von ihrem Todfeinde“ Esra zum Gesetz erhobenen Pentateuch angenommen haben sollten? Natürlich stellt Marquard fortwährend die „150-jährige Todfeindschaft“ in den Vordergrund. Dass diese aber nicht in Wirklichkeit, sondern nur in Marquards Phantasie existiert hat, hoffen wir genügend gezeigt zu haben.

Es ist nun endlich gegen den Bericht von der Bauunterbrechung geltend gemacht worden, dass, abgesehen von dem scheinbaren Widerspruch mit 5, 16, den wir schon oben behandelt haben, es nicht zu begreifen ist, wie die Juden in 5, 16 hätten sagen können „von der Zeit an wird an dem Tempel gebaut, und noch ist er nicht fertig“, wenn eine solche stattgefunden hätte. Aber hierauf hat schon Meyer mit Recht bemerkt, dass das nur eine geschickte Wendung war, die sie da brauchten. Und in der That können diese Worte nur eine solche gewesen sein, denn sonst stünden sie nicht bloss mit 4, 5 in Widerspruch, sondern mit dem ganzen Berichte von Esra c. 5. Ja selbst eine Hinwegleugnung dieses ganzen Berichtes von 4, 1—5 könnte nichts nützen. Denn 18 Jahre lang können sie doch unmöglich an einem Hause, welches noch nicht fertig war, gebaut haben. Es muss also eine Unterbrechung stattgefunden haben. Hiermit ist der Bericht in Esra 4, 5 gesichert. Dass sie aber in 5, 16 zu einer solchen Nothlüge Zuflucht nehmen mussten, statt die Begebenheiten so zu schildern, wie sie sich wirklich zugetragen haben, das verstärkt aufs Handgreiflichste was wir oben nachdrücklich hervorgehoben haben, dass nämlich in den Worten „מרסים ומכחלים וגו“ nichts von Gewaltthätigkeiten enthalten ist, und dass Solches nicht, wie es von vielen Exegeten geschehen ist, gegen jeden Sprachgebrauch hineingelegt werden darf. Dann begreift man aber sehr wohl, weshalb die Juden dem Satrapen den wahren Sachverhalt nicht mittheilen konnten. Hätten sie ihm denn etwa erzählen sollen, dass sie ein Unternehmen, welches das höchste und wichtigste für ihre Nation sein musste und als solches auch

von dem mächtigen Begründer des persischen Reiches angesehen wurde, aus purem Mangel an Energie und wegen Einschüchterung durch die Samaritaner haben fallen lassen? Eine derartige Selbstherabsetzung war ihnen doch nicht zuzumuthen[1]).

(Fortsetzung folgt).

Die Vorlesungen Ad. Harnacks über das Wesen des Christenthums.

Besprochen von **Dr. Jos. Eschelbacher.**

(Fortsetzung).

III.

In der Predigt Jesu unterscheidet Harnack drei Hauptgedanken: 1) Das Reich Gottes und sein Kommen; 2) Gott der Vater und der unendliche Wert der Menschenseele; 3) Die bessere Gerechtigkeit und das Gebot der Liebe.

Die Predigt vom Reiche Gottes und ihre Verwertung für seine Darlegung des „Wesens des Christentums" bietet Harnack ganz besondere, von ihm selbst nicht verhehlte Schwierigkeiten (S. 36). Denn darin spricht Jesus seine persönlichen Ansprüche und Erwartungen für die Zukunft in der unzweideutigsten Weise aus. Die prophetischen Verheissungen von einem Messias, einem vom Geiste Gottes erfüllten Propheten und König, der allem Bösen ein Ende machen und eine neue, herrliche Zeit, das Reich Gottes, herbeiführen werde, bezieht er unmittelbar auf seine Person und bezeichnet ihre Worte als durch sich erfüllt[2]). Unter seinen Reden darüber nehmen die überschwere Kämpfe und harte Strafgerichte, welche seinem Wiedererscheinen und dem Kommen des Reiches Gottes vorangehen würden einen breiten Raum ein. Geben wir das Wesentliche daraus mit den Worten Harnacks wieder (S. 34): „Kampf

[1]) Dass das folgende aramäische Stück 4, 6—23 nicht hierher gehört, haben wir bereits oben (S. 113 ff) nachgewiesen. Auch den Grund dieser Einschaltung haben wir oben bereits kennen gelernt. Die neueste Motivierung dieser Einschaltung bei Holzhey 1902, 23 ist dieselbe wie die der Apologeten. Nur ist ihr ein modernes Mäntelchen angehängt. Aber der Uebergang von 23 zu 24 macht alle diese Annahmen durchweg unmöglich.

[2]) Vgl. insbesondere Ev. Matth. c. 10. 19, 28 ff; 22, 41 ff; c. 24, 3 ff. 25, 31 ff; Marc. c. 13, Lucas 9, 20 ff; 21, 27.

und Sieg stehen in dramatischer Schärfe und in grossen, sicheren Zügen vor seiner Seele, in jenen Zügen, in denen sie die Propheten geschaut hatten. Am Schlusse des Dramas sieht er sich selbst zur Rechten seines Vaters und seine zwölf Jünger auf Thronen sitzen und richten die zwölf Stämme Israels; so anschaulich, so ganz in den Vorstellungen seiner Zeit stand das Alles vor ihm. Man kann nun so verfahren — und nicht Wenige unter uns verfahren so — dass sie diese dramatischen Bilder mit ihren harten Farben und Kontrasten für die Hauptsache erklären und für die Grundform der Verkündigung Jesu, der alle übrigen Aussagen einfach unterzuordnen seien; massgebend sei allein die dramatische Zukunftserwartung". Harnack schliesst sich dieser Meinung nicht an, er sagt (S. 35): „Darüber kann kein Zweifel sein, jene Vorstellung von den zwei Reichen, dem Gottesreich und dem Teufelsreich, von ihren Kämpfen und von dem zukünftigen letzten Kampf, in welchem der Teufel, nachdem er längst aus dem Himmel ausgewiesen, nun auch auf der Erde besiegt wird — diese Vorstellung theilte Jesus einfach mit seinen Zeitgenossen. Er hat sie nicht herbeigeführt, sondern er ist in ihr grossgeworden und hat sie beibehalten. Die andere Anschauung aber, dass das Reich Gottes nicht „mit äusserlichen Gebärden kommt, dass es schon da ist, sie war sein wirkliches Eigenthum. Das Reich Gottes kommt, indem es zu den einzelnen kommt, Einzug in ihre Seelen hält, und sie es ergreifen. Das Reich Gottes ist Gottesherrschaft, gewiss — aber es ist die Herrschaft des heiligen Gottes in den einzelnen Herzen, es ist Gott selbst mit seiner Kraft".

Aber gerade die von Harnack Jesus als Eigentum zugeschriebene Anschauung ist bereits an vielen Stellen des A. T. ausgesprochen. Verzeichnen wir nur folgende: „Ihr werdet suchen von dort aus den Ewigen, deinen Gott, und du wirst ihn finden, wenn du ihn suchst mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele"[1]). „Das Gebot, das ich dir heute gebiete, ist nichts Wunderbares für dich und nichts Fernes. Es ist nicht im Himmel, dass du sprechest, wer steiget für uns in den Himmel hinauf und holet es uns und verkündigt es uns, dass wir es thun? Und nicht jenseits des Meeres ist

[1]) 5. B. M. 4, 29; vgl. auch Jerem. 29, 12 und 31, 33.

es, dass du sprechest: wer zieht für uns jenseits des Meeres und holet es uns und verkündiget es uns, dass wir es thun? Sondern sehr nahe ist dir das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen es zu erfüllen"[1]). „Suchet den Ewigen, da er sich finden lässt, rufet ihn, dieweil er nahe ist. Es verlasse der Frevler seinen Weg, der Mann des Unrechts seine Gedanken und kehre zum Ewigen zurück, er wird sich seiner erbarmen, und zu unserem Gotte, denn er verzeiht viel"[2]). Die Psalmen sind von solchen Gedanken durchzogen. Die Schriftgelehrten gestalteten sie sodann zu festen Begriffen. So entstand das Wort יראת שמים „die Ehrfurcht vor dem Himmel", oder Gott, das nicht eine äussere Furcht, sondern die ganze Innigkeit des Gottesglaubens und der religiösen Empfindung bezeichnet. So entstand das Wort מלכות שמים „Himmelreich" das im Evangelium Matth. sich findet, wo Marcus und Lucas von einem „Gottesreich" sprechen. Es tritt uns erstmals im jüdischen Schriftthum[3]) in Verbindung mit dem Gebote der Liebe zu Gott entzogen. Sich zu dem Gebote (5. B. M. 6, 4—9) „du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, von ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzem Gemüthe" bekennes, heisst in einem kühnen Bilde קבלת עול מלכות שמים „das Joch des Himmelreiches auf sich nehmen". Dem Worte „Gottesreich" מלכות שדי begegnen wir zum ersten Male in der wahrscheinlich auf Rabh, einen der ersten Lehrer des babylonischen Talmud zurückgehenden Mussaf-Tefilla für den Neujahrstag[4]), ebenso wie auch seinem Gegensatze. Dies ist aber nicht, wie im N. T.[5]) der Teufel und sein Reich der Welt, sondern ממשלת זדון „die Herrschaft des Frevels". Und das kommende Gottesreich wird in dem mit על כן נקוה beginnenden und später in das tägliche Gebet aufgenommenen Stücke in folgenden Worten gezeichnet: „Darum hoffen wir zu Dir, Ewiger, unser Gott, dass wir bald schauen die Verherrlichung deiner Macht, dass Du wegräumst die Gräuel von der Erde und die Götzen vertilgt werden, dass Du einrichtest die Welt als

[1]) 5. B. M. 30, 11—14.
[2]) Jes. 55, 6 ff.
[3]) Berachot 2, 2.
[4]) Zunz, Gottesdienstl. Vortr. 386, 2.
[5]) Matth. 13, 39 ff. Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11.

ein Gottesreich, dass alle Sterblichen anrufen Deinen Namen, sich Dir zuwenden alle Frevler auf Erden, erkennen und einsehen alle Bewohner der Welt, dass Dir sich beugen müsse jedes Knie, schwören jede Zunge. Vor Dir, Ewiger, unser Gott, werden sie hinknien und niederfallen, der Herrlichkeit Deines Namens ihre Verehrung darbringen und alle das Joch deiner Herrschaft auf sich nehmen. Mögest Du bald für immer über sie herrschen, denn Dein ist das Reich und in alle Ewigkeit hin wirst Du in Herrlichkeit regieren, wie in deiner Lehre geschrieben steht: Der Ewige wird regieren immer und ewig. Und ferner heisst es: Einst wird der Ewige König sein über die ganze Erde, an jenem Tage wird der Ewige einzig sein und sein Name einzig".

Die von Harnack Jesus als ihm eigentümlich zugeschriebene Lehre, dass man vom Gottesreich nicht sagen könne: „siehe, hier oder da ist es, denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch" hat Jesus bezeichnender weise als Antwort den Pharisäern auf ihre Frage, wann kommt das Reich Gottes? gegeben[1]). Und schon Lightfoot[2]) deutet sie nach Anführung mehrerer rabbinischer Stellen in dem Sinne „euere eigenen Schulen lehren ja, dass das Gottesreich im Menschen selbst sein solle."

Seinen Jüngern aber verkündete Jesus unmittelbar darauf (Das. V. 22 ff.), dass er eines Tages verschwinden, dann wieder erscheinen und über die Menschen Gericht halten werde. Den Glauben an ihn selbst und das erst durch ihn kommende, aber bald zu erwartende Gottesreich verkündet er mit aller Kraft und Entschiedenheit. Um deswillen spricht er: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt, denn mich, der ist meiner nicht werth. Und wer Sohn oder Tochter mehr liebt, als mich, der ist meiner nicht werth". Weil Johannes, der Täufer, den er selbst als seinen Vorläufer, seinen Elia, bezeichnet, nicht voll an ihn geglaubt, sondern gefragt hat „bist du der, der kommen soll, oder sollen wir auf einen andern warten?" spricht er: „Unter denen, die von Weibern geboren sind, ist kein Grösserer erstanden, als Johannes der Täufer; aber der Kleinste im Himmelreich ist grösser, als er"[3]). Dagegen preist er Simon, genannt Petrus,

[1]) Lucas 17, 20 ff.
[2]) Horae hebraicae, Lipsiae 1684 zu Matth. 3, 2. S. 215.
[3]) Matth. 10, 37; 11, 2 ff. 16, 27 ff.

selig, der zuerst auf die Frage: „wer sagt denn ihr, dass ich sei", erwidert, „du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes", erklärt diese Antwort als eine Offenbarung Gottes, und Petrus als den, auf dem er seine Gemeinde aufbauen werde, und dem er die Schlüssel des Himmelreichs übergeben wolle[1]).

Diese Behauptung der Messianität mit allen, gerade im N. T. hervortretenden Ansprüchen auf eine erhabene, übermenschliche Stellung, auf eine göttliche Wirksamkeit, auf Anbetung und Verehrung lässt sich schwer in das Bild des idealen Lehrers und Menschen aufnehmen, das Harnack von Jesus entworfen hat. Wellhausen hat deshalb bezweifelt, dass Jesus sich selbst als Messias bezeichnet habe. Dem kann sich Harnack nicht anschliessen. Er findet, „dass man die evangelischen Berichte aus den Angeln heben muss, um das Gewünschte zu erreichen" (S. 82). Aber auch er vermag jene Behauptung in keiner Weise zu erklären, weder durch geschichtliche Thatsachen, noch durch eine psychologische Begründung begreiflich zu machen. Er sieht in der Erwartung eines persönlichen Messias den Ausdruck der Erkenntnis „dass das Heil der Geschichte in den Personen liegt" (S. 89). Aber gerade auf dem religiösen Gebiete haben zahlreiche bedeutende Menschen ohne hervorragende äussere Stellung im Leben und ohne einen Heiligenschein nach dem Tode einzig durch die Macht ihrer Persönlichkeit und die Kraft ihres Wortes und ihrer Thaten tiefgehende Wirkungen gewonnen und die von ihnen ausgestreuten Saaten selbst in die Herzen späterer Geschlechter eingesenkt. Ebenso ist Harnacks Behauptung durch die Thatsachen widerlegt, dass der Begriff „Messias", die schlechthin notwendige Voraussetzung war, „damit der innerlich Berufene innerhalb der jüdischen Religionsgeschichte, — der tiefsten und reifsten, die ein Volk erlebt hat, ja, wie die Zukunft zeigen sollte, der eigentlichen Religionsgeschichte der Menschheit, — die absolute Anerkennung zu gewinnen vermochte". Auch dieser Erklärung muss die Thatsache entgegengehalten werden, dass Jesus eine absolute Anerkennung nicht gefunden hat, dass insbesondere die geistigen Führer seiner eigenen Religionsgemeinschaft sie ihm versagt haben, und dass andererseits, wie Harnack selbst darlegt (S. 40), kaum

[1]) Matth. 16. 13—20.

Einer in der Heidenkirche die Bedeutung Jesu sich dadurch klar gemacht hat, dass er ihn als „Messias“ fasste.

Bei der Darlegung der verschiedenen Fassungen des Begriffes Messias setzt sich Harnack, über die wichtigsten Berichte und Quellen hinweg. Er bespricht die damaligen Messiasvorstellungen der Juden, als ob die alten Verkündigungen[1]) nicht existirten. Und er schöpft aus keiner Quelle, sondern nur aus seinen eigenen Vorstellungen, wenn er über die von Jesus folgendermassen sich äussert (S. 87): „Dass es eine göttliche Kraft und Herrlichkeit gibt, die keiner irdischen Macht und keines irdischen Glanzes bedarf, ja sie ausschliesst, dass es eine Majestät des Heiligen und der Liebe gibt, die diejenigen, welche sie ergreift, rettet und beseligt — das hat der gewusst, der sich trotz seiner Niedrigkeit den Messias genannt hat, und das müssen die empfunden haben, die ihn als den von Gott gesalbten König Israels anerkannten“.

Es ist reine Willkür, bei der Darlegung geschichtlicher Verhältnisse und Glaubensstreitigkeiten die unmittelbaren Aussagen der betheiligten Parteien als nicht vorhanden anzusehen. Die Berichte der Evangelien über diesen Gegenstand[2]) lauten so bestimmt und klar, dass sie als vollkommen zuverlässig betrachtet werden müssen. Im Anschlusse an die Frage der Schriftgelehrten nach dem höchsten Gebote, richtet Jesus an sie die Frage: „was dünket euch von dem Messias? wessen Sohn ist er? Sie sprachen Davids. Er sprach zu ihnen: Wie kann ihn denn David im Geiste einen Herrn nennen, da er sagt (Psalm 110, 1), der Herr hat gesagt zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis dass ich lege deine Feinde zum Schemel deiner Füsse? So ihn nun David einen Herrn nennt, wie soll er sein Sohn sein“? Die eigenartige Deutung des Psalmes soll nur beweisen, was ihm im Geiste feststeht[3]). Und Frage, wie Antwort, stellen den Gegensatz der Auffassung des Messias Seitens der Schriftgelehrten und Jesu unverkennbar dar. Nach jenen, ist er ein Mensch, ein Sprössling Davids, nach diesem ein höheres Wesen, der „Sohn Gottes“, wie bei Lucas (20, 9 ff) im Gleichnisse vom Weinberg weiter ausgeführt wird.

Den gleichen Gegensatz finden wir in der Erzählung[1]), in der Jesus einem Gelähmten seine Sünden

[1]) Jesaias 2, 1—4; 11. 1—10; 42, 1—8.
[2]) Matth. 22, 41 ff; Marc. 12, 34 ff; Lucas 20, 41 ff.
[3]) Vgl. Dalman, „die Worte Jesu“ I, 233 ff. Lpzg. 1898.

vergibt, was die Schriftgelehrten als Lästerung bezeichnen, da nur Gott allein Sünden vergeben könne. Diesen Einwurf widerlegt Jesus mit dem Hinweise auf die ihm verliehene wunderthätige Kraft, vermöge deren auf sein Wort hin der Gelähmte aufstand, sein Bett nahm und wegging. Ebenso lässt Jesus dem Täufer Johannes auf die Frage: „bist du der, der da kommen soll, oder sollen wir eines andern warten“? antworten: „Gehet hin und saget Johannes wieder, was ihr sehet und höret. Die Blinden sehen und die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein und die Tauben hören, die Todten stehen auf, und den Armen wird das Evangelium gepredigt“[2]).

Man mag über das Thatsächliche der berichteten Ereignisse denken, wie man will, insbesondere in den Worten „Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören“ nur die Ausführung dessen erkennen, was vom Propheten Jesaias[3]) verkündigt wird und offenbar bildlich gemeint ist: in allen diesen Berichten tritt uns die gleiche Vorstellung vom Messias entgegen, diejenige einer ausserordentlichen Erscheinung, die sich göttlichen Ursprung und göttliche Fähigkeiten zuschreibt, von der deshalb das Evangel. Matth. 1, 21 dasjenige aussagt, was Ps. 130, 8 von Gott ausgesagt wird: „er wird Israel erlösen von allen seinen Sünden“. Diese Vorstellung allein schon, ganz abgesehen von der Persönlichkeit, die sie beanspruchte, widersprach allen aus den heiligen Schriften gewonnenen Ueberzeugungen der jüdischen Schriftgelehrten. In ihnen war kein Raum für den göttlichen Ursprung eines Menschen und für dessen Fähigkeit, Sünden zu vergeben.

Die messianischen Erwartungen der Juden gingen nicht sowohl auf das Erscheinen eines göttlichen „Herrn“, eines „Heilands“ und „Erlösers“[4]) als auf die Erfüllung der prophetischen Verkündigungen von einer herrlichen Zukunft Israels, wie der übrigen Völker. Ihre Verwirklichung wurde erhofft durch einen Sprössling David's. Aber dessen Bild trägt durchaus menschliche Züge, die eines Dieners Gottes, und, im Unterschiede von der Erscheinung der Propheten, die eines

[1]) Marcus 2, 1 ff, Matth. 9, 1 ff, Lucas 5, 17 ff.
[2]) Matth. 11, 1 ff.
[3]) 35, 5 f; 29, 18 f.
[4]) Vgl. Dalman a. a. O. 241 ff.

Mannes der That, ausgestattet mit der Macht, das Gute auch zu verwirklichen, eines edlen, grossen und gerechten Fürsten. Die Schilderungen friedlicher, von der allgemeinen Erkenntniss Gottes erfüllter, glücklicher Zustände, nicht einer alles überragenden übermenschlichen Persönlichkeit sind es auch allein, die in den Zukunftshoffnungen der uns nur griechisch erhaltenen jüdischen Schriften der beiden letzten vorchristlichen Jahrhunderte, in den sogenannten Apokryphen, den jüdischen Sibyllinen, dem Buche der Jubiläen, sowie in den Schriften Philo's entgegentreten[1]). Es ist ein Reich des Wunderbaren, das in den Vorstellungen und Verkündigungen Jesu von seiner Messianität uns entgegen tritt, und aus diesem Wunderbaren hat der Glaube seiner Anhänger eine ganz besondere Kraft gewonnen.

Aus welchen Quellen diese Vorstellungen Jesu gekommen sind, ob aus geistigen Strömungen, von denen uns weiter keine Kunde geworden ist, oder aus den unergründlichen Tiefen der eigenen Phantasie, das lässt sich nicht mehr bestimmen. Jedenfalls stehen sie in naher Verbindung mit den dämonischen Vorstellungen, die die neutestamentlichen Schriften durchziehen, und sind gewissermaßen deren Gegenbild.

Gleich im Beginne seiner Wirksamkeit wird Jesus vom Teufel versucht, und es werden ihm alle Herrlichkeiten der Welt verheissen, wenn er niederknie und ihn anbete[2]). Ueberall auf seinen Wegen treibt er unsaubere Geister aus, und solche sind es, die ihn zuerst als Sohn Gottes verkünden[3]). Er beschreibt ihre Wege[4]), gibt ihre Zahl an[5]), verwendet sie in seinen Gleichnissen[6]), und gibt auch seinen Jüngern Macht, sie auszutreiben[7]). Diese leben in denselben Vorstellungen[8]), insbesondere der Apostel Paulus[9]). Und im Evangel. Johannis[10]), in der Offenbarung Johannis[11]) sowie in den Briefen Johannis[12]) wird das Erlösungswerk Jesu geradezu

[1]) Vgl. die Zusammenstellung bei Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes (II [3], 505—517), der sich bemüht, aus ihnen einzelne Züge für das Bild eines messianischen Königs zusammenzustellen, die aber wiederum nicht zu den messianischen Vorstellungen der Evangelien passen. — Das Gleiche gilt von Dalman a. a. O. S. 243 citirten Stellen.— [2]) Marc. 1, 13; Matth. 4, 1—11; Lucas 4, 1—13. — [3]) Marc. 1, 23 ff; 3, 11 ff; 5, 2 ff; 7, 25 ff; 9, 25 ff; Matth. 8, 28 ff; 11, 28 ff; 12, 22 ff; 13, 39; 15, 22; 17, 18. — [4]) Matth. 12, 43 ff. — [5]) Marcus 5, 8—14. Lucas 8, 2. — [6]) Matth. 13, 39 ff. — [7]) Marc. 6, 7 ff; Matth. 10, 1; Lucas 10, 17 ff. — [8]) Marcus 16, 15 ff; Apostelgesch. 8, 7f. 10, 38. — [9]) Apgsch. 19, 13 ff; I Thess. 2, 18; 2 Kor. 6, 15; 12, 7. Epheser 2, 2. 6. 12 ff. — [10]) 12, 31; 14, 30; 16, 11. — [11]) 12, 9.

als ein Kampf mit dem Satan und als Ueberwindung des „Fürsten dieser Welt“ gefasst.

Nicht dem Boden des Judenthums sind solche Vorstellungen entwachsen. Es kennt kein Reich des Teufels, ihm ist Gott allein der Mächtige. Gegenüber den persischen Vorstellungen von einem Gotte des Guten und von einem Gotte des Bösen heisst es bei Jesaias (45, 6 f): „Wissen soll man im Osten und Westen, dass nichts ist ausser mir, ich der Herr, keiner sonst, bilde das Licht und schaffe die Finsternis, stifte den Frieden und schaffe das Böse, ich, der Ewige, thue dies alles.“ Und selbst der lutherische Theologe Franz Delitzsch, erklärte es als beachtenswerth, dass der „Satan in den kanonischen Schriften des Alten Testaments nicht öfter als dreimal erwähnt wird“ (und auch dort nur als ein Bote im Dienste Gottes) „während uns in den neutestamentlichen Schriften seine Benennung mit mannigfaltigen Namen auf Schritt und Tritt begegnet“[1]).

Auch in den Berichten über die jüdischen Schriftgelehrten des neutestamentalischen Zeitalters tritt der Dämonenglaube nur selten und vereinzelt uns entgegen[2]). Wohl aber hatte er ein weites Gebiet in den untern Volkskreisen[3]), sowie in der unter fremden Einflüssen, nach den Einen persischen, nach Andern ägyptischen und hellenischen, stehenden Sekte der Essäer[4]). Diesen hatte Johannes der Täufer angehört, und mehrere ihrer Lehren und Sitten, wie die Scheu vor dem Eide, die Werthschätzung der freiwilligen Armuth und der Ehelosigkeit, treten uns auch in den Aussprüchen Jesu entgegen[5]), wie auch dessen erste Jünger gleich den Essäern in Gütergemeinschaft lebten. Aus ihrer asketischen Lebensweise, ihrem Versenken in stille Beschaulichkeit, ihrer Pflege geheimnisvoller Lehren ging eine Richtung der Seele hervor, die mit Vorliebe in der Welt der Geister, der guten, wie der bösen, sich bewegte und ebenso in zuversichtlichen Verkündigungen der Zukunft sich äusserte, wie sie in wunderbaren Heilungen sich bethätigte[6]).

[1]) Riehm, Handwörterbuch des bibl. Alterth., S. 1376.

[2]) Vgl. Joël, der Aberglaube u. die Stellung des Jud. zu dems. Bresl. 1881. I, 55 ff.

[3]) Schürer III[3], 294 f.

[4]) das. 572 ff.

[5]) Jos. Bell. Jud. II 8, 2. 3. Matth. 6, 24 ff; 19, 10 ff. Vgl. Grätz III[4] S. 277—288 ff.

[6]) Bell. Jud. II 8, 6. 11. 12. Antt. XV 10, 5 Vgl. Graetz III[4] S. 296 ff.

Ein solcher Gedankenkreis führte leicht zu der Vorstellung, dass die Ueberwindung der bösen Dämonen, welche die Krankheit und die Sünde bringen, nur von einem höheren, mit göttlicher Kraft begabten Wesen erfolgen könne, das, selber sündlos, Andern ihre Sünden zu vergeben vermöge, und das die prophetischen Verkündigungen von einem Messias verwirklichen werde. Und der Eindruck einer machtvollen Persönlichkeit, insbesondere aber die Bethätigung wunderbar erscheinender Kräfte, erzeugte zuerst die Ahnung, sodann den immer stärker werdenden Glauben, dass in ihr ein solcher Berufener, ein Messias erschienen sei[1]).

Harnack sagt mit Recht (S. 18) „wir sehen, dass ein fester Wille und ein überzeugter Glaube einwirken auch auf das leibliche Leben und Erscheinungen hervorrufen, die uns wie Wunder anmuten“[2]). Als ein Wunderthäter (παραδόξων ἔργων ποιητής) erscheint Jesus in dem von Th. Reinach meisterhaft restituirten Berichte des Josephus[3]). Und auch Wellhausen sagt[4]), allerdings bedauernd und die Berichte dieser ersten Quellen als „einseitig und dürftig“ bezeichnend; „in den drei ersten Evangelien erscheint er als Thaumaturg.“ Auf seine Wunderthaten beruft sich Jesus der Frage Johannis, des Täufers, gegenüber, ob er der sei, der kommen soll[5]). Und am Schlusse des Marcusevangeliums, in dem Berichte über das Erscheinen des vom Tode Auferstandenen heisst es[6]) „die Zeichen aber, die da folgen werden denen, die da glauben, sind die: in meinem Namen werden sie Teufel austreiben, mit neuen Zungen reden, Schlangen vertreiben, und so sie etwas Tötliches trinken, wird es ihnen nicht schaden, auf die Kranken werden sie die Hände legen, so wird es besser mit ihnen werden.“

Der Glaube an seine Wunderthaten hat nicht zum, Wenigsten Jesus eine grosse Zahl von Anhängern gebrachts die Erklärung seines Messiasthums sodann den Tod. Was Harnack von dieser Erklärung sagt (S. 60) „der Entschlus und seine Ausführung sind uns dunkel“ das gilt auch von der Verurtheilung Jesu. Allen Berichten zufolge,

---

[1]) Vergl. Matth. 12, 23 ff.
[2]) Aehnlich Graetz a. a. O. S. 313.
[3]) Ant. XVIII 3, 3. Revue d. ét. juives XXXV 7. u. 10.
[4]) Isr. u. Jüd. Gesch. 1894 S. 317.
[5]) Matth. 11, 2 ff.
[6]) 16, 14 ff.

denen des Josephus[1]) und Tacitus[2]), wie der Evangelien, erfolgte sie durch den römischen Procurator Pontius Pilatus. Die Geisselung und Hinrichtung geschah durch römische Soldaten, die Todesart — die Kreuzigung — war eine ausschliesslich römische, das jüdische Criminalrecht kennt sie nicht. Höhnend setzten die Soldaten ihm eine Dornenkrone auf das Haupt und schrieben nach Weisung von Pontius Pilatus auf das Kreuz in hebräischer, lateinischer und griechischer Sprache: Jesus von Nazareth, König der Juden. Das war die für die Römer entscheidende Erklärung des Wortes „Messias".

Wir finden hier also alle Formen eines politischen Processes. Die römische Herrschaft in Palästina hatte fast während ihrer ganzen Dauer mit grösseren und kleineren Aufständen zu kämpfen und unterdrückte blutig jeden Versuch dazu oder auch nur den Schein eines solchen. Insbesondere Pontius Pilatus, der mehrfach mit den Juden in Conflict kam, hatte selbst Unbewaffnete von seinen Soldaten niederhauen lassen[3]), nach dem Evangelium Lucas[4]) eine Anzahl Galiläer, als sie im Tempel ihre Opfer darbrachten, und ebenso eine Schaar Samaritaner, die, einem unter ihnen aufgestandenen Propheten folgend, auf dem Berge Gerisim friedlich sich versammelt hatten. Wegen dieser That wurde Pilatus abberufen und hatte sich zur Verantwortung nach Rom zu begeben[5]). Auch vorher und nachher wurden mehrfach messianische Bewegungen von den Römern im Entstehen unterdrückt[6]).

Nach den Evangelien ging jedoch der Verurtheilung Jesu durch Pilatus eine solche durch die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Aeltesten der Juden voraus. Sie liessen ihn gefangen nehmen, „suchten nach einem falschen Zeugniss, damit sie ihn tödten könnten und sie fanden keins, obwohl viele falsche Zeugen auftraten." Zuletzt verurtheilten sie ihn auf die Aussage zweier, dass er gesagt habe „ich kann den Tempel Gottes abbrechen und ihn in drei Tagen aufbauen und auf das Bekenntniss hin, dass er der Messias, der

---

[1]) a. a. O.
[2]) Annalen XV 44, 4.
[3]) Jos. Antt. XVIII 3, 2.
[4]) 13, 1 ff.
[5]) Antt. XVIII 4, 1 f. Vgl. über ihn Schürer I[3] 408 ff.
[6]) Jos. Bell. Jud. II 13, 4. 5. Antt. XX 5, 1. 8, 6. Apostelgesch. 5, 36 ff; 21, 38.

Sohn Gottes" sei, das er mit den Worten bekräftigte: „von nun an werdet ihr des Menschen Sohn sitzen sehen zur Rechten der Kraft und kommen auf den Wolken des Himmels"[1]). Auf das Drängen der Juden habe sodann Pilatus das Urtheil bestätigt. Er wäre demnach nur deren Werkzeug gewesen, und zwar wider seinen Willen und seine bessere Ueberzeugung.

Diese Entlastung des Pilatus und der Römer von der Schuld an der Verurtheilung Jesu steht ebenso im Widerspruche zu ihrem sonst bekannten Verhalten, wie der Bericht über das Gerichtsverfahren im Synhedrion zu den aus jener Zeit überlieferten und wohl bezeugten jüdisch-gesetzlichen Bestimmungen, nach denen eine Verurtheilung Jesu auf die von den Evangelien angegebenen Beschuldigungen hin nicht stattfinden konnte[2]). Als wahrscheinlich ist nur anzunehmen, dass, wie Reinach[3]) aus dem Berichte des Josephus entnimmt, die vornehmen, mit Pilatus verbundenen Häupter der Juden ihn auf die durch Jesus entstandene Volksbewegung aufmerksam gemacht, und dass er sodann deren Urheber das gleiche Schicksal bereitet hat, dem vorher Judas der Gauloniter erlegen war, das Herodes Antipas über Johannes den Täufer verhängt[4]) hat, und das Pilatus selbst nachher dem samaritanischen Propheten bereitete.

Widerspruchsvoll, wie die Berichte der Evangelien in sich selbst sind, treten sie auch zu einander in Gegensatz. Eine so wichtige Thatsache, wie den Todestag Jesu, verlegen die Synoptiker auf den ersten Festtag des Passah, das Evangel. Johannis aber auf den Tag vorher, den Rüsttag des Passah. Johannes schweigt auch vollständig von der von jenen berichteten Einsetzung des Abendmahles. Wir haben in allen zweifellos nur spätere Berichte des tragischen Ereignisses vor uns, die von verschiedenartigen, insbesondere auch politischen Tendenzen geleitet waren, und aus denen ein klares Bild über die wirklichen Vorgänge

---

[1]) Matth. 26, 59.

[2]) Vgl. Philippsohn: Haben wirklich die Juden Jesum gekreuzigt? Berlin 1866, S. 39 ff. Chwolsohn, das letzte Passamahl Christi. Lpzg. 1892, S. 95 ff u. 118. Joël, Blicke in die Religionsgesch. II, S. 64 ff, gegen Graetz III[5] 323 ff. J. Lehmann: revue des ét. ju. XXXVII 15 ff.

[3]) Rev. d. ét. ju. XXXV 16 f.

[4]) Antt. XVIII 5, vgl. über Johannes, M. Friedländer, zur Entstehungsgeschichte des Christenthums, Wien 1894, S. 128 ff.

und über den Antheil von Juden und Römern an der Verurtheilung Jesu nicht mehr zu gewinnen ist.

Das geschichtliche Verhältniss, wie es sich sodann allmählich herausbildete, zeichnet Renan zutreffend mit den Worten[1]): „Von der Mitte des zweiten Jahrhunderts ab, war der Hass zwischen den beiden Religionen besiegelt . . . . . Die Juden warfen den Christen vor, dass sie den Grimm und die Schmerzen Israels nicht theilten. Die Christen fingen an, auf die Gesammtheit der jüdischen Nation einen Vorwurf fallen zu lassen, den wider sie zu richten sicherlich weder Petrus noch Jacobus, noch der Verfasser der Apokalypse sich hatten einfallen lassen, nämlich den, Jesus gekreuzigt zu haben. Der Tod Jesu war bis dahin als das Verbrechen des Pilatus, der hohen Priester, gewisser Pharisäer, aber nicht als das Verbrechen von ganz Israel betrachtet worden. Jetzt erscheinen die Juden wie ein gottesmörderisches Volk, wie ein Volk, das die Gesandten Gottes tödtet und den klarsten Prophezeihungen widerstrebt".

Und nun vollzieht sich eine Entwickelung, die wir nach dem, was als „Wesen" oder als Lehre des Christenthums verkündigt wird, für unmöglich halten würden, wenn sie nicht durch tausende von Zeugnissen beglaubigt wäre, und wenn nicht auch auf anderen Gebieten der gleiche Gang und ähnliche Erscheinungen sich zeigten. Das Evangelium Matthäi (27, 25) berichtet, dass, als Pilatus zum Volke gesprochen hatte: „ich bin unschuldig an diesem Blute, sehet ihr zu", das ganze Volk antwortete und sprach: „sein Blut komme über uns und unsere Kinder". Und das Evangelium Lucas (23, 34) berichtet, dass Jesus am Kreuze sprach: „Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun". Dieses Wort Jesu wurde als die Erfüllung einer Verkündigung des Propheten Jesaias (53, 12) und als die Bethätigung seiner eigenen Lehre „bittet für die, so euch beleidigen" gerühmt und in den Schulen gelehrt, im Verhalten den Juden gegenüber aber zumeist missachtet. Dagegen hielten sich Viele zur Erfüllung des den Juden in den Mund gelegten Wortes — das doch immerhin nur der entschiedene Ausdruck einer festen, wenn auch in die Irre gegangenen Ueberzeugung ist — verpflichtet, und die Rache

[1]) Histoire des origines du Christianisme, l'Église chrétienne. Paris, 1879, VI 276 f.

für das vergossene Blut Jesu hat in Strömen von Blut wehr- und schuldloser Juden sich zu befriedigen gesucht.

Die Saat des Hasses wurde von den massgebenden Behörden selbst ausgesät. Als das Christenthum Staatsreligion geworden war, änderte es auch die günstige rechtliche Stellung, welche die Juden unter den Römern besessen hatten, und die gegen sie erlassenen staatlichen und kirchlichen Gesetze athmen „einen finstern Geist der Intoleranz, der Vorurtheile und des Fanatismus". „Durch sie wurde", sagt Scherer[1]) „hauptsächlich die Kluft geschaffen, die die Christen von den Juden trennt; sie haben die Juden inmitten der christlichen Gesellschaft völlig isoliert und der Schmach und Verachtung preisgegeben". „Entsprechend der oben angegebenen Tendenz zeigt sich in diesen Gesetzen das Bestreben, die Juden als eine minderwerthige, den Christen untergeordnete, verächtliche Menschenklasse, als inferiores quasi infames, als turpes und perversi, das Judenthum als eine gottlose und gefährliche Sekte, als Aberglauben, die gottesdienstlichen Versammlungen der Juden als gotteslästerlich (sacrilegi coetus) als Schandthaten (flagitia), als Befleckung (Judaicis semet polluere contagiis) hinzustellen".

Den gleichen Ton finden wir bei Päpsten und Concilien. „Die Juden sind verflucht und verworfen" „sie werden geduldet und erhalten nur als Zeugniss der christlichen Wahrheit", oder „zum Gedächtniss des Leidens Christi", „sie sollen nicht vergessen, dass ihre eigene Schuld sie ewiger Sklaverei unterworfen hat"[2]). Aus dem juristischen und kirchlichen Sprachgebrauch drang diese Auffassung von den Juden sodann in die ganze christliche Litteratur, und in den Werken der Dichter und Künstler wie im Volksglauben wurde ihr Bild immer mehr entstellt und verzerrt.

Aus einer von solchen Vorstellungen getragenen und immer wieder mit neuem Hasse genährten Stimmung der Gemüther, giengen die grauenhaften Judenverfolgungen des Mittelalters hervor, die mehrfach gerade die grossen religiösen Bewegungen, wie insbesondere die Kreuzzüge und die der Flagellanten zur Zeit des schwarzen Todes, begleiteten. Den Hass, den man selbst empfand, setzte man sodann auch Seitens der Juden voraus und nahm ihn ohne Weiteres den

[1]) Beiträge zur Gesch. des Judenrechts im Mittelalter. Lpzg. 1901. I, 11 f.

[2]) J. Loeb: Réflexionssur les juifs, Rev. d. ét. ju. 1893, XXVII 20 f.

Gegenständen der eigenen Liebe und Verehrung gegenüber als vorhanden an. Weil das Abendmahl den Mittelpunkt des christlichen Cultus bildete, weil man glaubte, den Leib und das Blut Christi leibhaftig darin zu geniessen, weil man ihm die höchste geheimnissvolle Bedeutung zuschrieb und seine Wirksamkeit durch eine Reihe von Wundererzählungen bekräftigt sah: darum vermeinte man, dass die Juden, die Feinde Christi, ihm einen teuflichen Hass widmeten, mit schweren Opfern sich Hostien verschafften, diese mit Nadeln durchstachen und so den Leib Jesu nochmals marterten und zerfleischten. Solche Erzählungen wurden mehrfach aufgebracht mit dem Hinzufügen, aus der zerstochenen Hostie hätte sich Blut ergossen und das Bild eines Kindes sei auf ihr erschienen. Diese Legenden, wie die Fabel, dass die Juden aus Hass gegen die Christen jährlich ein Kind schlachteten, um dessen Blut mit ihrem Passabrote zu geniessen, wurden der Ausgangspunkt für langwierige gerichtliche Untersuchungen und Verurtheilungen, wie für grosse Volksaufstände und deren Verwüstungen. Es haben die Abendmahlsstreitigkeiten auch innerhalb der Christenheit selbst mehrfach zu blutigen Kriegen geführt. Doch die Kämpfer stritten und litten für Glaubenssätze, die ihnen heilig waren. Aber die Juden waren nicht nur schuld-, sondern auch ahnungslose Opfer der gegen sie gerichteten Wahnvorstellung. Die Wenigsten wussten überhaupt etwas von Hostien und den Glaubensanschauungen über das Abendmahl. Und die, die etwas davon wussten, besassen, wie jedem Unbefangenen einleuchten muss, nicht den selbstmörderischen Wahnsinn, zur Befriedigung des ihnen zugeschriebenen kindischen Hasses die schlimmsten Gefahren über sich und den weiten Kreis ihrer Glaubensgenossen heraufzubeschwören.

Bei den Religionsdisputationen, zu denen die Juden nicht selten, insbesondere in Spanien, genöthigt wurden, drehten sich die Verhandlungen in der Regel darum, dass die Christen behaupteten, das Alte Testament selbst bezeuge zweifellos die Messianität Jesu, wie die Wahrheit der christlichen Religion, und nur hartnäckige Verstocktheit und Bosheit hinderten die Juden an ihrer Anerkennung. Die Schriftstellen, auf die man sich dabei berief[1]), waren zum

[1]) I B. M. 1, 26. Jesaias 7, 14 vgl. Matth. 1, 18 ff; Lucas 1, 26 ff. Jes. 11, 10. 42 1 ff vgl. Matth. 12, 18—21; Jes. 52, 13 u. cap. 53 vgl. Matth. 8, 17. Ev. Joh. 1, 29 u. Apostelgesch. 8, 34. Jes. 60, 6 vgl. Matth. 2,

grössten Theil dieselben, welche die moderne Kritik zur Annahme nachträglicher Ueberarbeitungen der Geschichte Jesu veranlasst haben. Die jüdischen Gelehrten hatten sich auf den Nachweis zu beschränken, dass diese Stellen auch anders gedeutet werden können und sich nicht nothwendig auf Jesus beziehen müssen. Den stärksten, den gerade vor Augen liegenden Beweis durften sie nicht anführen. Er hätte gelautet: Ihr behauptet, dass die verschiedenartigsten Dinge, von denen unsere Propheten gesprochen haben, darunter solche, die sich gar nicht auf den Messias beziehen, und andere, die nur Nebensächliches und sachlich Gleichgiltiges betreffen, im Leben Jesu werwirklicht seien, und gehet an dem Besten und Wesentlichen achtlos vorüber. Als die Wirkungen des erschienenen Messias sind uns Recht und Liebe, Frieden und Eintracht, Glück und Seligkeit unter den Menschen verkündigt, ist verheissen (Jes. 11, 9): „nicht mehr wird man Böses thun, nicht mehr verderblich handeln auf meinem ganzen heiligen Berge. Denn voll wird sein die Erde von Erkenntniss des Ewigen, wie Wasser das Meer bedeckt". Wo können wir solche Wirkungen in eurem Verhalten uns gegenüber, wie auch nur unter euch selbst schauen?

Wahrnehmungen und Empfindungen dieser Art nahmen auch dem stärksten Beweise, der gegen das Judenthum in's Feld geführt wurde, dem Hinweise auf den siegreichen Gang und die überwältigende Macht des Christenthums gegenüber den in Zerstreuung, Abhängigkeit und Schwäche lebenden Juden, jede überzeugende Kraft, so sehr man sich auch bemühte, ihn nicht nur mit Schriftstellen (1 B. M. 49, 10) zu belegen, sondern ihn auch den Juden in fühlbarster Weise zum Bewusstsein zu bringen. Nur eine verhältnissmässig kleine Minderheit folgte dem auf sie ausgeübten Drucke. Die grosse Mehrheit gehorchte nur ihrer innern Ueberzeugung, dem festen Glauben an die Wahrheit ihrer Religion, so sehr auch die äussere Welt ihn als eine Thorheit ansah und wie eine Schuld mit schweren Leiden, Kränkungen und Verfolgungen bestrafte.

10; Jes. 61, 1 ff vgl. Lucas 4, 17 ff; Hosea 11, 1 vgl. Matth. 2, 15; Hosea 6, 2 vgl. Matth. 16, 21. 27, 63; Jona 2, 1 vgl. Matth. 12, 40; Micha 5, 1 vgl. Matth. 2, 5 f; Sacharja 9, 9 vgl. Matth. 21, 5 u. Joh. 12, 15; Sacharja 11, 11—14 vgl. Matth. 26, 15. 27, 9. Apgsch. 1, 18—21; Maleachi 3, 1. 23 vgl. Marcus 1, 1. Matth. 11, 10; Daniel 7, 13 vgl. Matth. 26, 64; Psalm 2, 7 vgl. Lucas 3, 38. Matth. 3, 17. 17, 5; Psalm 16, 8—11 vgl. Apgsch. 2, 25 ff; Ps. 22 vgl. Matth. 27, 35. 43. 46; Psalm 110 vgl. Matth. 22, 41—46.

Und einer solchen, viele Jahrhunderte hindurch bekundeten Treue, einem solchen Opfermuthe gegenüber wird heute noch nicht selten die Messiasidee der Juden als „weltlich“ und „fleischlich“ bezeichnet, ihre Hoffnung nur auf „Machtbesitz und äusseren Triumph“ gerichtet! Aber auch die, die, wie Harnack selbst, über einer solchen niederen Auffassung stehen, werden dem jüdischen Messiasgedanken nicht gerecht, weil sie ihn nicht in seinem Zusammenhange mit den andern religiösen Anschauungen des Judenthums erkennen. Sie treten auch heute noch an die Erforschung des alten Testaments mit der Vorstellung heran, dass sein eigentlicher und letzter Zweck das Erscheinen eines Messias, eines geistigen Erlösers, war, dass alle seine Bestimmungen und Einrichtungen gewissermassen nur vorläufig galten, seine Ereignisse auf das Zukünftige hindeuteten und erst darin ihre Erfüllung erhielten, dass seine werthvollsten Lehren und Erkenntnisse erst im Christenthum ihren höchsten Sinn und ihre volle Bedeutung gewonnen, dass Propheten und Psalmisten gesprochen hätten, ohne selbst ihre Worte recht zu verstehen, jedenfalls ihren Zeitgenossen unverständlich, dass alles Grosse und Edle in ihm seine Erfüllung nur in der kurzen Lebenszeit einer Persönlichkeit gefunden habe. Die Messiasidee ist ihnen die Centralidee des Alten Testaments. Mit ihrer Verwirklichung durch Jesus ist ihnen der geistige Gehalt des Alten Testaments erschöpft und das weitere Leben und die Thätigkeit der Juden nur eine Kette von Irrthümern.

Die Haupt- und Grundidee des Alten Testaments, wie des späteren Judenthums, war aber stets die Lehre von dem einzigen, gerechten und heiligen Gotte, und die Messiasidee nur eine ihrer Ausstrahlungen, die erst im Laufe einer längern Entwickelung hervortrat. Der Gedanke, aus dem sie hervorging, ist die Lehre von der Güte Gottes und der Güte der Menschennatur, ist die Ueberzeugung, dass das Gute endlich durchdringen und zum Siege gelangen müsse. Aus diesem Glauben heraus stellten Moses und die Propheten ihre hohen Anforderungen an die Israeliten, rügten und straften sie, wenn sie ihnen nicht entsprachen, verkündigten ihnen die schwersten Heimsuchungen für ihre Sünden, zweifelten aber auch niemals, dass dieser Leidensweg sie zur Besserung und zur

Wiedererlangung der Gnade Gottes führen werde. Alle ihre Strafreden schliessen mit solchen trostvollen Verheissungen: „In der Noth, wenn dich alle diese Dinge treffen werden, am Ende der Tage, wirst du zurückkehren zum Ewigen, deinem Gotte und wirst auf seine Stimme hören. Denn ein erbarmungsvoller Gott ist der Ewige, dein Gott, er wird dich nicht von sich lassen und dich nicht der Vernichtung preisgeben, er wird des Bundes mit deinen Vätern nicht vergessen, den er ihnen zugeschworen hat“[1]).

Von späteren Propheten wird dieser Gedanke weiter ausgeführt und verkündigt, dass einst das Gute zur herrschenden Macht werden werde, dem alle Menschen sich beugen. Schon Abraham war verheissen worden, „dass durch ihn gesegnet werden alle Völker der Erde.“ Mit besonderer Klarheit tritt diese Idee in den Worten eines der ältesten Propheten hervor, die Jesaias[2]) und Micha[3]) berichten; sie wird von Jesaias im Einzelnen ausgeführt[4]) und findet ihren kürzesten Ausdruck in den Worten: „mein Haus soll ein Bethaus genannt werden für alle Völker“.

Als Jerusalem und der Tempel durch Nebukadnezar zerstört worden waren, da pflanzte Jeremias sofort auf der Stätte der Zerstörung die Fahne der Hoffnung auf und verkündigte, dass Gott sein Volk nicht verlassen, dass die Weggeführten wiederkehren, Jerusalem und der Tempel neu aus ihrer Asche erstehen werden. Und die Propheten des Exils erfüllten ihre Zuhörer mit diesem Gedanken, entrissen sie der Verzweiflung und der Selbstaufgebung und bereiteten die Rückkehr und die Wiederauferstehung Juda's vor. Was von ihren Verheissungen keine Verwirklichung fand, das wurde von einer späteren Zukunft erwartet. Und als Bringer derselben wurde ein „Gesalbter Gottes“ erhofft. So ging diese Hoffnung aus dem Glauben Israels an seine Lehre, an die ihm gewordenen Verheissungen und an seine Heiligthümer hervor. In dieser Richtung hat sie sich entwickelt und aus diesem Glauben auch stets Saft und Nahrung gezogen.

Nach der Zerstörung des zweiten Tempels, als Israel im eigenen Lande keine Macht mehr besass, und seine Söhne

[1]) 5. B. M. 4, 29 ff; vgl. 3. B. M. 26, 40 ff. 5. B. M. 30, 1 ff.
[2]) 2, 2 ff.
[3]) 4, 1 ff.
[4]) 49, 1—7; 51, 4 ff; 52, 14 f. c. 53; 55, 4 ff; 56, 2 ff.

nach allen Enden der Erde zerstreut wurden, weckten die früheren Verheissungen der Propheten von Neuem die Hoffnung für die Sammlung der Zerstreuten und eine schönere Auferstehung des Zerstörten. Diese Wünsche und Hoffnungen wurden in das tägliche Gebet aufgenommen. Aber ebenso wurden auch die, welche die Ausbreitung der Erkenntniss Gottes über alle Völker erflehen, an den besonders feierlichen Tagen des Neujahrs- und Versöhnungsfestes zum Ausdruck gebracht. „So lasse kommen, Ewiger, unser Gott, die Furcht vor dir über alle deine Werke, eine ehrfürchtige Scheu über Alles, was du erschaffen, auf dass dich fürchten alle Wesen, vor dir sich beugen alle Geschöpfe, auf dass Alle werden ein Bund, deinen Willen zu thun mit ganzem Herzen, sowie wir es erkennen Ewiger, unser Gott, dass die Herrschaft bei dir ist, die Macht in deiner Hand und die Kraft in deiner Rechten, und dein Name erhaben über Alles, was du geschaffen".

Das Bekenntniss zu den Worten der Propheten war die gemeinsame Grundlage der messianischen Hoffnungen der Juden. Aber ihre Deutung erzeugte die mannichfachsten Auffassungen. Als der Tempel und der jüdische Staat zum zweitenmale zerstört worden waren, da enstand aus dem Verlangen nach ihrer Wiederherstellung ganz besonders der Wunsch nach dem Erscheinen eines messianischen Helden, der unter göttlichem Beistande Israel seine Freiheit wieder erkämpfen sollte. In solchem Verlangen begrüsste Rabbi Akiba den tapfern Bar Kochba, der die Juden zum erneuten Aufstande gegen die Römer aufrief, als Messias.

Es war eine verhängnissvolle Täuschung. Die Juden erlagen der Uebermacht. Bar Kochba fiel im Kampfe, Rabbi Akiba wurde hingerichtet, die Volkskraft der Juden war gebrochen. Doch ungebrochen erhielt sich durch alle Schicksalsfälle, alle Leiden und Verfolgungen hindurch die Kraft ihres Glaubens und ihrer Hoffnungen für die Zukunft. Der trüben Gegenwart gegenüber malte sich jetzt die Phantasie gerne die künftigen messianischen Zeiten in glänzenden Farben aus. Schon bei Rabban Gamliel einem Zeitgenossen Rabbi Akiba's finden wir wunderbare Schilderungen derselben wie wir sie in ähnlicher, nur noch überschwänglicherer, Weise auch bei den Kirchenvätern des zweiten Jahrhunderts finden[1]).

[1]) Sabbath 30 b, Ketubbot 111 b. Vgl. dazu die interessante Parallele aus Papias bei Hausrath, kl. Schriften religionsgesch. Inhaltes, S 33. Pesikta rabbati, ed. Breslau, cap. 34—37.

Sie erfahren jetzt eine immer weitere Ausbildung. Aber an allgemeiner Geltung bleiben sie zurück hinter der einfachen, schlichten Auffassung, welche die messianischen Zustände als frei von äusserem Druck und Knechtschaft und im Uebrigen als eine natürliche Weiterentwickelung der gegebenen Verhältnisse sich dachte. Ihr gibt der hervorragendste Lehrer des Mittelalters, Moses Maimonides (gest. 1204), mit den Worten Ausdruck: „Einige unserer Weisen glauben, dass vor der Erscheinung des Messias Elia kommen werde. Aber von allen diesen und ähnlichen Dingen weiss Niemand, wie sie sein werden. Sie sind von den Propheten nicht mit klarer Deutlichkeit ausgesprochen, und unsere Weisen haben keine bestimmte Ueberlieferung darüber, sondern urtheilen nur nach ihrer Auffassung der bezüglichen Schriftverse. Daher die Verschiedenheit der Meinungen. In keiner Weise gehört die Vorstellung, wie diese Dinge sich entwickeln, und ihre Einzelheiten zum Wesen unseres Glaubens. Wir sollen uns mit den Haggadoth und Midraschim, die von solchen Dingen sprechen, nicht allzuviel beschäftigen und sie nicht zu einer Hauptsache für uns machen. Denn sie sind es nicht, die uns zur Furcht und zur Liebe Gottes führen. Wir sollen uns auch nicht auf Berechnungen der Zeit einlassen, wann der Messias kommen soll, darüber haben bereits unsere Weisen ihre Verurtheilung ausgesprochen. Wir haben nur auf die Sache selbst zu hoffen und an sie zu glauben".

Es war eine Nothwendigkeit für die Erhaltung und die ganze Entwickelung des Judenthums, dass diese Auffassung der messianischen Verkündigungen die massgebende, die Lehre, wie das Verhalten der weiteren Volkskreise den verschiedenen, im Laufe der Jahrhunderte auftretenden messianischen Bewegungen gegenüber bestimmende war und blieb. Die Beschäftigung mit der Zukunft vorbehaltenen und unserer Einwirkung entzogenen Hoffnungen und die dabei vorwiegende Thätigkeit der Phantasie führt leicht zur Schwärmerei, im Verfolge unausbleiblicher Enttäuschungen zur Verwirrung der Geister und nicht selten zum Abfalle vom früheren Glauben. Dagegen steht das Verständniss und die Würdigung der Gegenwart, sowie die Hingabe an ihre Aufgaben in vollkommenem Einklange mit dem Glauben

[1]) Mischne Tora, XIV, Hilch. Melachim 12, 2.

an die messianischen Ideale. Denn diese enthalten nur die letzten Ziele unserer Religion. Sie sind die Ausführung von deren Lehren und Gedanken. Und ihre Verwirklichung liegt, wie diejenige aller kommenden Dinge allein in der Hand Gottes. Sie geben erhebende und stärkende Hoffnungen auf eine lichte Zukunft und erhellen dadurch auch eine trübe Gegenwart.

(Schluss folgt).

Geschichte des Achtzehngebets.

Von Dr. I. Elbogen.

(Fortsetzung).

Der Platz der neuen Benediction gegen die Minäer war durch das bereits bestehende Gebet vorgezeichnet, ihre natürliche Stelle fand sie hinter der Bitte um Bestrafung der Gottlosen (השיבה שופטינו s. oben S. 344). Dadurch trat sie vor jene andere für das Heil der Gerechten und der frommen Bekehrten und wurde besonders wirksam durch die Hervorhebung des Gegensatzes zwischen den vom Judentum abgefallenen Freidenkern und Christen und den Heiden, die gekommen waren und ständig kamen, um sich unter den Fittichen des Gottes Israels zu bergen.

Zu jener Zeit wurden wahrscheinlich noch andere Aenderungen vorgenommen, die durch die Zeitverhältnisse, die Zerstörung Jerusalems und das Aufhören des Opferdienstes nahe gelegt waren; die Bitten für das Heil der bestehenden wurden durch solche um Aufbau der zerstörten Stadt und um Wiederherstellung ihrer Heiligtümer ersetzt. Wahrscheinlich wurden auch damals allgemein gehaltene Stellen, wie die Bitte um Heilung der Kranken u. a. so umgewandelt, dass sie sich nunmehr ausschliesslich auf Israel bezogen. Nicht unmöglich ist es, dass damals erst die auf den messianischen Sprössling des Hauses David bezügliche Stelle in die vierzehnte Benediction eingefügt wurde, um zu zeigen, dass das Judentum an dem alten Messiasglauben festhalte[1]).

R. Gamliel liess auch die Tefilla einheitlich redigieren. Simon ha-Pikoli brachte vor ihm, d. h. in seinem Auftrage

[1]) Joël, Blicke II, 93.

und in seinem Lehrhause, das Gebet in die noch heute übliche Ordnung[1]), deren logische Begründung gelegentlich oben angegeben wurde. In dieser Verfassung erhob R. Gamliel die Tefilla zum täglichen Pflichtgebet durch die in der Mischnah[2]) wiedergegebene Verordnung: „R. Gamliel lehrte: an jedem Tage ist der Mensch verpflichtet, achtzehn Benedictionen zu sprechen". Davon hat das Gebet den Namen Achtzehngebet erhalten, den es, ungeachtet späterer Hinzufügung einer neuen Bitte, bis auf den heutigen Tag behalten hat.

Die Zahl achtzehn ist eine ganz zufällige. R. Gamliel liess sich beim Abschluss der Entwickelung der Tefilla keineswegs von einer symbolischen Bedeutung derselben leiten. Alle Analogieen, die man später für die Zahl suchte und fand, sind willkürlich und ursprünglich nur Merkzeichen, an denen die grosse Masse des Volkes die Anzahl der Benedictionen leicht ins Gedächtnis einprägen sollte. Da Gebete nicht aufgeschrieben werden durften[3]), musste man sich derartiger mnemotechnischer Hilfsmittel bedienen. Eine der ursprünglichsten unter den Analogieen mag diejenige sein, die die Zahl der Benedictionen in der Tefilla derjenigen der Psalmen bis יענך ה' ביום צרה gleichsetzt, die verbreitetere, vielleicht auch ältere, diejenige, welche diese Zahl mit derjenigen der Gottesnamen im 29. Psalm verglich. Darum wurde sie in die Tosefta aufgenommen, und ihr der weitere Denksatz zur Erläuterung mitgegeben כולל של מינים וכו'; dieser Satz ist nicht, wie er meist aufgefasst wird, eine Bestimmung, die zeigt, wie in alte, längst bestehende Benedictionen ein inhaltlich neuer Satz eingeschaltet werden soll, sondern nur eine halachische Weisung, die dem Gedächtnis vergegenwärtigte, in welcher Weise die Tefilla trotz ihres vielseitigeren Inhalts dennoch zu nur achtzehn Benedictionen zusammengezogen werden konnte. Allerdings war es nicht direct verboten, diese Benedictionen zu theilen und durch Einfügung besonderer Sprüche für eine jede der gedachten Kategorien die Anzahl der Eulogieen zu vermehren[4]).

In einem Falle wurde in Babylonien dauernd von dieser Erlaubniss Gebrauch gemacht. Die vierzehnte Benediction wurde in zwei zerlegt, die erste von ihnen mit dem Schluss

---

[1]) Ber. 28 b Megilla 18 a.
[2]) Ber. IV, 3.
[3]) cf. Schabbat 115 b, jer. XVI, 1 (15 c).
[4]) אם אמר אילו לעצמן ואילו לעצמן יצא Tos. das.

בונה ירושלם auf Jerusalem[1]), die zweite mit מצמיח קרן ישועה auf den messianischen Sprössling aus dem Hause Davids bezogen. Die Aenderung ist nach der Zeit R. Gamliels und zunächst nur in Babylonien erfolgt. Da die Aenderung nach Sanhedrin 107 a schon Rab bekannt ist, der Schluss der neuen Benediction von Rabba bar Schila, vermutlich seinem älteren Zeitgenossen, citiert wird (Pes. 117 b), scheint sie schon frühzeitig, vielleicht gar von Rab selbst, vorgenommen worden zu sein. Wir stehen da vor vollendeten Thatsachen und haben auch nicht die mindeste Nachricht darüber, wann die babylonischen Gemeinden diese Neuerung einführten. Weit eher können wir die Veranlassung zur Hinzufügung einer besonderen Bitte für das Davidische Haus vermuten; es geschah jedenfalls mit Rücksicht auf die in Babylonien ansässige Familie der Exilarchen, die sich der Abstammung von David rühmte[2]). Der ganze Vorgang war in späterer Zeit nicht mehr bekannt, darum wussten sich auch die babylonischen Amoräer den Widerspruch zwischen der noch immer festgehaltenen Bezeichnung „Achtzehngebet" und der thatsächlich vorhandenen Anzahl von „neunzehn" Benedictionen nicht richtig zu erklären (Ber. 28 b). Die Namen Achtzehngebet und Schemone Esre hat die Tefilla bis auf den heutigen Tag behalten[3]), trotzdem jene Differenz längst verschwunden ist, und in allen Riten neunzehn Eulogieen gebetet werden; ja selbst auf die Sabbath- und Festtagstefilla, die doch schon zur Zeit der Schammaiten und Hilleliten ihre heutige Zahl der Benedictionen hatten[4]), pflegen wir diesen Namen häufig zu übertragen, so geläufig ist er jedem einzelnen in Israel durch den alltäglichen Gebrauch geworden.

Auch diese allgemeine Verbreitung der Tefilla, ihre Erhebung zu einem für jedermann verbindlichen täglichen Gebete, ist der Wirksamkeit R. Gamliels zu danken. Ursprünglich kannte man sie nur als Gemeindegebet, der Vorbeter trat als Vertreter der Gemeinde שליח צבור vor die Lade und sprach das Gebet für die ganze Versammlung. Daraus erklärt sich, dass in der Tefilla durchwegs die Pluralform

[1]) Trotzdem blieb in der Bitte für Jerusalem der auf den Messia bezügliche Satz stehen; nur bei Maimonides fehlt er.

[2]) Rapoport, Erech Millin 228 a: Graetz, Gesch. IV³, S. 469.

[3]) Vgl. Tos. Ber. III, 12, 15 (ed. Zuck. S. 7) und das. Rosch ha-Schanah IV, 11.

[4]) Im Siddur von Yemen lautet die Ueberschrift richtig י״ט ברכות Jewish Quarterly Review XIV, 585.

gebraucht ist, selbst da, wo die zugrundeliegende Bibelstelle die Einzahl hat[1]), sowie dort, wo es sich um eine Bitte des Einzelnen handelt und die Singularform angebrachter wäre, wie es besonders bei den Benedictionen um Einsicht, Busse und Verzeihung auffallend ist[2]). Die Gemeinde pflegte dem Vortrag still zuzuhören und sich nur an bestimmten Stellen mit dem Vorbeter zu verneigen[3]). Hingegen betete sie nichts mit ihm; um so mehr Aufsehen erregte es, dass R. Jehuda die ersten zwei der zur Keduschah gehörigen Verse mit demselben mitsprach[4]). Hingegen fielen die Zuhörer am Ende jeder Benediction mit „Amen" ein. Nur im Heiligthum, wo jedenfalls eine Zeit lang das Tetragramm ausgesprochen wurde, kam als Responsion der Gemeinde ב' ש' כ' מ' ל' ו'[5]) zur Anwendung.

Durch R. Gamliel wurde nun allen Israeliten die Pflicht auferlegt, das Gebet zu verrichten. Das war zunächst eine bedenkliche Forderung an den gemeinen Mann, dass er die Tefilla in der festgesetzten Fassung auswendig beherrschen sollte. Allein wenn dies auch das Endziel gewesen sein mag, das R. Gamliel vorschwebte, so ging zunächst seine Verordnung doch nicht so weit; vielmehr erklärte er die Verpflichtung zum Gebete für erfüllt, wenn man im Gotteshause der lauten Tefilla des Vorbeters andächtig gefolgt war. Seine Zeitgenossen, R. Eliëser und R. Josua, traten jedoch seiner Meinung entgegen. Dieser wollte eine kürzere Formel, die den Inhalt aller achtzehn Benedictionen wiedergiebt, eingeführt wissen, jener wollte die Fassung der Tefilla dem Betenden überlassen, sie überhaupt nicht behördlich und bindend festsetzen[6]). Doch stellten sie die Forderung, dass ein jeder sein Gebet auch wirklich leise spreche, dass es nur für den ganz Unfähigen (שאינו בקי) statthaft sei, sich mit dem lauten

[1]) Vgl. Jer. 17, 14 und Ben. VIII; Jes. 1, 26 u. Ben. XI.

[2]) Graetz a. a. O. S. 467. Das daselbst gebrachte Beispiel von חלקנו ושים jedoch ist nicht ganz zutreffend, da dort im Zusammenhang einer Eulogie nationalen Inhalts die Pluralform erwartet werden muss. Ferner vergleiche man im Gegensatz zur Tefilla das Stück המפיל, wo überall die Einzahl gebraucht ist.

[3]) Tos. Ber. 1, 9 (S. 2).

[4]) a. a. O.

[5]) a. a. O. VII, 22; Ta'anit 16 b.

[6]) Vgl. Ber. IV, 3 und den Talmud z. St.; in jer. Ber. 8 a heisst es ר' אלעזר היה מתפלל תפלה חדשה בכל יום; die Auseinandersetzung über die Verbindlichkeit der lauten Tefilla s. Rosch ha-Schana 34 b und Tos. das. Ende.

Vortrag der Tefilla durch den Vorbeter zu begnügen. R. Gamliel hingegen mochte den Unterschied zwischen Kundigen und Unkundigen nicht anerkennen. Dennoch behielt auch er die leise Tefilla bei, nicht für die Beter, wohl aber um dem Vorbeter, dem kein Gebetbuch vorlag, Zeit für das Ordnen der Tefilla zu lassen. Die Meinung R. Gamliels blieb auch in diesem Punkte die herrschende; Abkürzungen wurden nur in Ausnahmefällen gestattet, die ganze Tefilla drang in das Bewusstsein des Volkes ein. Die leise und die laute Tefilla wurden beibehalten[1]), auch nachdem die Verhältnisse verändert waren, das Vorbeten, wie in amoräischer Zeit, ein festes Amt, und das Gebet durch die tägliche Uebung geläufig war.

In Babylonien hielt man streng auf die Sitte, dass die Gemeinde nur leise betete, in Palästina hingegen wurde gegen die Vorschrift des Talmud die Tefilla laut gesprochen[2]). In der alten Zeit, wie es scheint noch in Amrams Siddur, trat der Vorbeter erst bei der lauten Tefilla vor die Lade[3]). Man forderte von dem Vorbeter Kenntniss des Inhalts und Andacht beim Vortrag der Tefilla[4]), damit sein Gebet gegebenen Falls, namentlich wo die Gemeinde der hebräischen Sprache nicht mehr mächtig war, auch für die Gemeinde genüge[5]). Die späteren Geonim pflegten einen ihrer Schüler mit dem Vorbeten zu beauftragen[6]). Von seltsamen Gebräuchen beim Wiederholen der Tefilla wird berichtet, dass man in Catalonien Freitag Nachmittag (Minchah) zwischen der leisen und der lauten Tefilla einen Kaddisch einfügte[7]). Die Wiederholung der Tefilla wurde nur zeitweise aufgehoben, und zwar, wie bekannt, durch Maimonides. Zur Hebung der Andacht traf er für Kairo die Bestimmung, dass die Tefilla sogleich vom Vorbeter laut begonnen werde; die Gemeinde in Kairo hat diese Einrichtung noch im Jahre 1559 beobachtet[8]). Mai-

[1]) Wiederholung der Tefilla im Talmud cf. z. B. Sota 40 a, jer. Ber. I, 8 (3 c).

[2]) Müller, Chillufim No. 43. Zunz R. S. 83.

[3]) R. p. 6, Siddur des R. Amram Gaon S. 10 ob.; vgl. auch R. Hai Gaon in Resp. שערי תשו׳ No. 120.

[4]) Resp. das. 352.

[5]) ibid 346 und Müller, מפתח לתשו׳ הגאונים p. 208; im Siddur von Yemen heisst es auch jetzt noch: „Dann tritt der Vorbeter hervor und wiederholt mit lauter Stimme (die Tef.), damit er demjenigen, der nicht weiss, Genüge thue.“ Bacher in Jew. Quart. Rev. XIV, 586.

[6]) Müller l. c. S. 183.

[7]) Zunz R. S. 41.

[8]) R. S. 55.

monides wollte damit aber keine allgemein giltige Bestimmung treffen, sondern hat in seinem Mischneh-Thora (Tefilla IX 2 ff.) die übliche Anordnung gegeben.

Eine Ausnahme betreffend die Wiederholung der Tefilla wurde nur mit dem Abendgebet gemacht. Bis auf die aus Sicilien berichtete Abweichung[1]) wurde am Abend nirgends die Tefilla laut wiederholt. Das hängt mit der Frage nach der Verbindlichkeit des Abendgebets überhaupt zusammen, die ebenfalls einen Differenzpunkt zwischen R. Gamliel und R. Josua bildete. Es ist bereits erwähnt worden, dass für die dritte tägliche Tefilla aus dem Opferdienst des Tempels keine Begründung gegeben werden konnte. Gleichwohl hatten einzelne schon in sehr alter Zeit freiwillig dem Sch'ma des Abendgebets auch noch die Tefilla hinzugefügt. R. Gamliel wollte das nun für allgemein bindend erklären, allein R. Josua trat ihm darin entgegen[2]). Noch die späten Amoräer Abaji und Raba waren über die Verbindlichkeit des Achtzehngebets am Abend geteilter Meinung[3]), allein die Nachwelt hat übereinstimmend der Ansicht R. Josua's beigestimmt[4]). Allerdings wurde darum nicht etwa die Tefilla am Abend aufgehoben[5]), sondern nur durch ein Kaddisch von dem übrigen Gebet getrennt, und der Vorbeter musste darauf verzichten, die Abendtefilla zu recitieren. In späterer Zeit ergab sich die Nothwendigkeit anderer Reformen. Ursprünglich war Minchah für Nachmittag, Maarib für die Dämmerungsstunde bestimmt; wo die Leute ihr Brot durch Hausieren auf den Dörfern erwerben mussten, sah man sich veranlasst, das Minchah mit dem Abendgebet wenige Stunden vor Nacht zu verbinden, und diese Einrichtung blieb in den christlichen Ländern bestehen[6]). Aber nicht einmal das ganze

[1]) R. S. 51.

[2]) Die Aufeinanderfolge der Zeiten in der Mischnah Ber. IV, 1 die von der Tefilla handelt, weicht von derjenigen in I, 1. 2, die das Sch'ma besprechen, ab. Aus der Fassung von IV, 1 ist deutlich ersichtlich, dass die Mischnah ursprünglich die Gebete nach den Opfern festsetzte, dass der heutige Wortlaut erst im Sinne des R. Gamliel eine Bestimmung über die Abendtefilla erhielt; vgl. Weiss דרוך II 76. 73[1].

[3]) Ber. 27 b.

[4]) Schon Amram Gaon, vgl. Tos. Ber. 4 b s. v. ראמר.

[5]) RABN No. 169 sagt: da, wo es einmal üblich ist, wie in unseren Gemeinden, ist es unbedingte Pflicht; Semag, Geb. 19, erklärt, es sei nur insofern freiwillig, als man es schon bei unbedeutenden Hindernissen aufgeben könne; nur Eschkol I, 60 ist für den Grundsatz תפלת ערבית חובה.

[6]) Zunz R. S. 8.

Abendgebet konnten die Leute abwarten[1]). Die Synagogen befanden sich auf freiem Felde, weit von der Stadt entfernt. Die Andächtigen wollten den Aufenthalt in der Synagoge zur Abendstunde möglichst abkürzen; darum wurde ihnen die Tefilla ganz erlassen und an ihrer Stelle achtzehn Bibelverse (ברוך ד' לעולם) eingeführt. So heisst es im Semag, Gebote Nr. 19 (ed. Ven. 102 a): „Es schrieb mein Lehrer R. Jehuda b. Jizchak (Sir Leon), dass die Bibelverse vor יראו עינינו und der abschliessende Segen nicht in der Zeit des Talmud verfasst seien; jedoch da wir die Ansicht angenommen haben, dass die Abendtefilla nur freiwillig ist, da ferner die Synagogen der Alten entfernt von ihren Wohnhäusern waren, und sie sich dort nicht bis nach Beendigung der Abendtefilla aufhalten konnten, bestimmte man ihnen diese Bibelverse, in denen achtzehn Gottesnamen enthalten sind, entsprechend den Benedictionen des Achtzehngebets, und zum Abschluss einen Segensspruch. Nachdem diese Verse einmal eingeführt waren, wurden sie nicht wieder entfernt." Daher haben wir beides in unserem Gebete, die als Ersatz für die Tefilla eingeführten Bibelverse und diese selbst[2]).

Im allgemeinen war die Tefilla in der Fassung üblich, wie sie oben geschildert wurde. Bald aber kamen neue Stücke hinzu, die für immer hinzugefügt, bald solche, die nur für bestimmte Tage und Zeiten eingeschoben wurden. Nach dem Ausspruch des R. Jochanan[3]) soll man am Anfang der Tefilla Psalm 51, 7 am Ende Psalm 19, 15 sprechen. Nach Eschkol (I, 17) und Schib. Lek. (Bub. מ) scheint es Leute gegeben zu haben, die mit dem Verse שומע תפלה

[1]) Daher findet sich in den Responsen Alfassi's No. 294 (ed. Warschau, S. 88) der Brauch, dass der Vorbeter am Abend für die zu spät zum Gottesdienst Erschienenen vor der Tefilla noch einmal ברכו wiederholt. Diese Einführung weist darauf hin, dass einst entweder die ש"ע abends gar nicht gebetet wurde, oder dass das Volk vorzeitig den Gottesdienst verliess. Daher wurde das noch heute im sephardischen und italienischen Ritus am Schluss des Gottesdienstes übliche zweite ברכו schon früher am Ende der zum שמע gehörigen Benedictionen gesagt. Im seph. Ritus ist das Stück ברוך ד' לעולם או"א nicht üblich, im italienischen wird es leise gesprochen.

[2]) Vgl. ausführlich L. Loew in Monatsschrift 1884, S. 112 ff.; ganz ähnlich wie Semag begründet auch Schib. ha Leket (ed. Buber כ"א) diese Einführung als eine in Palaestina angenommene Bestimmung der babylonischen Geonim.

[3]) Ber. 4 b j. 8 a unten.

(ψ 65$_3$) begannen, in Constantine in Nordafrika sagte man והוא רחום vor allen drei täglichen Tefillas[1]).

An den Schluss wurde wiederum vor den angegebenen Psalmvers das Gebet, welches Mar bar Rabina täglich nach Beendigung der Tefillah hinzufügte . . . . אלהי נצר . . . . ובמצותיך תרדף נפשי וכל . . . . וקלקל מחשבתם (Ber. 17 a), dahinter später im Mittelalter עשה למען שמך וכו', und hinter die Psalmstelle 19, 15 (יהיו לרצון אמרי פי) in noch späterer Zeit überdies עשה שלום במרומיו וכו' gesetzt (Schib, Lek. p. 18). In der romanischen Gebetordnung fehlte נצור א'[2]), in derjenigen von Kaffa, die sonst vom romanischen Ritus beherrscht ist, ist es vorhanden[3]).

Ferner kam bei der Wiederholung der Tefilla in der dritten Benediction die Keduscha hinzu[4]), der die Prophetenverse Jes. 6, 3 und Ez. 3, 12 zu Grunde liegen und die mit Psalm 146, 10 abschliesst. Im einzelnen hat dieselbe viele Aenderungen durchgemacht, die später besprochen werden sollen; aber zu allen Zeiten und in allen Riten war sie eine der Weise der Himmelschöre nachgebildete Huldigung Gottes. Während der Keduschah blickte man in Spanien abwärts, in Frankreich und Deutschland dagegen in die Höhe[5]).

Wenn der Vorbeter מודים wiederholte, sprach die Gemeinde das durch Vereinigung verschiedener amoräischer Aussprüche (Sota 40 a, jer. Ber. I, 8, 3 c unt.) gebildete מודים, das nach seinen Urhebern מודים דרבנן genannt wird.

Zu den ständigen Hinzufügungen in der Tefilla gehört endlich auch der Vortrag des Priestersegens durch den Vorbeter. In alter Zeit traten im Tempel zu Jerusalem die Priester zweimal täglich, nach dem Darbringen des Räucherwerks[6]) auf die Stufen der Tempelhalle und sprachen den Segen (Tamid VII, 2). Als dann der Maamad eingeführt und in der Provinz während dessen Abordnung Gottesdienst ge-

---

[1]) R. S. 52.

[2]) R. S. 79; im Siddur nach römischem Ritus ist es, allerdings mit Veränderungen, beigedruckt und als freiwillige Hinzufügung bezeichnet.

[3]) R. S. 82.

[4]) In Palaestina war lange Zeit die Keduscha an Werktagen nicht üblich; vgl. Tos. Sanh. 37b s. v. מכנף und die etwas andere Wendung dieses Berichts in Midr. ויכלו bei Neubauer RÉJ. XIV, 110.

[5]) R. S. 40.

[6]) Ex. 30, 7. 8. vgl. Joma III, 4 (31 b).

halten wurde, war der Priestersegen bei sämmtlichen Vereinigungen, also viermal[1]) täglich, gesprochen. Schon damals fiel der Vorbeter im Anschluss an das letzte Wort des Segens mit der Bitte um Frieden ein. Später wurde der Duchan zu Mincha und Neïla aufgehoben, weil die Priester bei der vorgehenden Mahlzeit Wein getrunken hatten und darum den Segen nicht mehr sprechen sollten; an Fasttagen, wo diese Besorgnis fortfiel, wurde dann auch an allen Tefilloth der Segen gesprochen[2]). In Palästina fiel er auch am Thaanith zu Mincha aus, hingegen wurde er dort am Versöhnungstage viermal wiederholt, während er in Babylonien nur dreimal üblich war[3]). Nach der Zerstörung des Tempels waren der Maamad und mit ihm die besonderen Gebete ausgefallen, auch waren nicht mehr überall Priester zugegen. Waren keine Priester da, so übernahm der Vorbeter die Recitation des Segens unter Voranschickung der Einleitung אוּא בּרכנוּ בּברכה. In unserem Ritus folgt auf den Priestersegen stets שׂים שׁלוֹם; da wo derselbe nicht gesprochen wird, שׁלוֹם רב, Im Siddur des Gaons Amram, und so noch heute bei den Sephardim, wird stets das erste, im Ritus von Avignon seltsamer Weise stets das zweitgenannte Stück verwendet[4]).

Von zeitweisen Einschaltungen sind zunächst zu nennen die mit der Bitte um Regen zusammenhängenden. Vom Beginn des Winters ab erwähnte man in der zweiten Benediction Gottes Allmacht, die sich auch im Spenden des Regens äussert, und in der neunten fügte man auch noch die Bitte um Regen ein. Ueber den Zeitpunkt, an dem der Brauch des Winters resp. des Sommers eintritt, bestand schon im ersten Tannaitengeschlecht zwischen R. Eliëser und R. Josua eine Meinungsverschiedenheit. Ein einheitlicher Gebrauch hat auch nie bestanden. Im Allgemeinen hatte die Vorschrift

---

[1]) In der Regel vereinigte sich der Maamad viermal täglich nach dem Wortlaut der Mischna Taan. IV, 1 בשחרי׳ במוסף, במנחה ובנע׳ שע׳. Mussaf ist nicht, wie die babyl. Gemara (26 b) es auffast, identisch mit unserem Mussafgebet, das nur an den Tagen gesprochen wird, in denen ein Mussafopfer geboten war, sondern bedeutet vielmehr nach Maimuni's richtiger Erklärung im Mischna-Commentar das. במעמדות היו מתפללין תפלה יתירה בכל יום והיא נקרא׳ מוסף das besondere Gebet, das man in den Vereinigungen des Maamad täglich sprach. Dasselbe ergiebt sich aus jer. Taan. IV, 1 (67 b) את שמע מינ׳ שמתפללין א ר ב ע. vgl. b. Megillah 22 a.

[2]) Vgl. auch Tos. Taan. II, 4 ת׳צ הכהני נושא׳ את כפיהם ד׳ פעמים ביום

[3]) Müller, Chill. Nr., 22, 55.

[4]) Zunz R. S. 48.

der Mischnah Geltung, dass mit משיב הרוח im Mussaf von Schemini Azereth begonnen wurde; aber über die Art der Ausführung differieren die Ansichten sehr. Nach der Vorschrift des Gaon Amram verkündet es der Vorbeter zu Mussaf, und die Gemeinde beginnt damit zu Minchah. So rief es auch in Speyer der Vorbeter am Beschlusstefte laut aus[1]; in unseren Gemeinden hingegen wird es vor Mussaf ausgerufen, so dass Alle es bereits in diesem Gebete beginnen[2]. Im Sommer pries man in Palästina Gottes Kraft, wie sie sich im Spenden des Thaues äussert[3], was man in Babylonien nicht that. Die tägliche Bitte um Regen wurde ebenfalls an den verschiedenen Orten zu verschiedenen Zeiten aufgenommen[4]. In der Provence begann man sie mit dem Monat Marcheschwan[5], in Saragossa am 24. November[6], wir beginnen es, wie die Vorschrift schon Thaanith 10a lautet, sechzig Tage nach dem Aequinoctium im Tischri, d. h. am Abend des vierten oder fünften Dezember.

Während diese Veränderung den Uebergang bildet von den alltäglich vorgenommenen zu den zeitweise eingeschobenen, gelten die folgenden nur für einzelne ausgezeichnete Tage. Am Ausgange des Sabbaths wird beim Maaribgebet in die vierte Benediction die Habdalah eingeschaltet. So lautet schon die Verordnung der Mischnah. Eine feste Formel dafür ist zum ersten Male citiert j. Ber. V 2 (9 c); die unsrige ist in späterer Zeit aus dieser und andern Talmudstellen (Babli) zusammengesetzt. An Fasttagen ward vom Vorbeter zwischen der siebenten und achten Benediction ein für den Tag passendes ernstes Gebet eingeschaltet. In alter Zeit waren es sieben, später sechs besondere Benedictionen. Schon in den Tagen der Gemara galt der Grundsatz, dass es in Babylonien Fasttage der Gemeinde im eigentlichen Sinne nicht gebe; darum war es schon damals üblich, nur eine Benediction einzuschieben. Dieselbe Entwicklung vollzog sich auch in Palästina. Die Einzelnen durften dieses Stück nicht wie der Vorbeter als besondere Benediction

[1]) Zunz R. S. 69.

[2]) Entsprechend der Aeusserung R. Josua's Thaanith 2 b. העובר לפני התיבה ביום טוב האחרון של חג וכו'.

[3]) Die Unterschiede bei Müller Chill. S. 46.

[4]) Vgl. schon Thaanith 14 b.

[5]) R. S. 45.

[6]) Resp. Simon Duran III 123; danach ist Zunz R. p. 41 zu berichtigen.

behandeln, sondern schoben es an den Schluss der „Bitten“ vor כי אתה שומע in der sechzehnten Benediction ein[1]). In alter Zeit betete die Gemeinde die Formel für Fasttage in allen drei Tefillot[2]). Späterhin befürchtete man, dass das Fasten noch vor Schluss unterbrochen werden könnte und verordnete dieses Gebet desshalb ausschliesslich für die letzte Tefilla des Fasttages, für Minchah[3]); nur der Vorbeter spricht es in sämmtlichen Tefillot, da er für die ganze Gemeinde betet, in der sich immer einer findet, der fastet[4]).

Für die zehn Busstage giebt schon die Gemara veränderte Schlüsse für die dritte und elfte Eulogie an[5]). In den Tagen der Geonim verordnete man noch die bei uns üblichen vier Einschaltungen in die erste, zweite, achtzehnte und neunzehnte Benediction. Da diese jedoch Bitten enthalten, und solche in den drei einleitenden und abschliessenden Segenssprüchen nicht gestattet sein sollten, sträubte man sich lange Zeit gegen die Einführung. Halachot Gedolot erwähnen sie als Brauch einzelner[6]). Noch um 840 waren sie nicht allgemein, und in Palästina früher als in Babylonien üblich[7]); auch R. Hai Gaon wurde darüber angefragt[8]). Sein Zeitgenosse, R. Gerschon, gestattete ihre Einführung unter Berufung auf ein Responsum des Gaons Rab Cohen Zedek[9]). Der leitende Gesichtspunkt war hierbei, dass es sich in ihnen um Bedürfnisse der Gesammtheit handelt und der Ausdruck solcher auch in diesen Benedictionen zu gestatten sei. Noch Maimonides berichtet davon als von einem Gebrauch Einzelner. Späterhin freilich wurden diese Einschaltungen nicht nur erlaubt, sondern sogar für unbedingt verbindlich erklärt[10]).

An Neumonden[11]) und Mittelfeiertagen, an Chanukah und Purim, wurde eingeschaltet nach dem Grundsatz der

---

[1]) Thaanith 1.

[2]) Vgl. Eschkol I, 16, Schib. Lek. קל"א.

[3]) So schon Raschi zu Schabbat 24 a auf Grund eines gaonäischen Responsums.

[4]) Tosafot das. s. v. תעניות.

[5]) Ber. 12 b.

[6]) Schib. Lek. S. 26.

[7]) Zunz R. S. 12.

[8]) Resp. שערי תש' Nr. 151.

[9]) Schib. Lek. ר"נ.

[10]) Tos. Ber. 12 b s. v. והלכתא, Maharil (Warschau) מ"ב.

[11]) Die Art der Ankündigung war in den verschiedenen Zeiten und Gemeinden sehr verschieden; während heute z. B. in Deutschland am

Tosefta (Ber. III 10): hat ein solcher Tag kein Mussafgebet, so wird ein auf ihn bezügliches Gebet in die achtzehnte Benediction, הודאה, eingefügt[1]), hat er hingegen ein Mussafgebet, wie die zuerst genannten Tage, so hat die Einfügung in der siebzehnten Benediction עבודה statt. In Palästina formulierte man den Grundsatz in folgender Weise: „Enthält die Einschaltung eine Bitte für die Zukunft, so wird sie der siebzehnten, enthält sie einen Dank für die Vergangenheit, so wird sie der achtzehnten Benediction beigegeben[2])". Nach diesen Grundsätzen wird יעלה ויבא[3]) an Neumonden und Mittelfeiertagen, על הנסים[4]) an Chanukah und Purim an die entsprechenden Stellen der Tefilla gesetzt.

Von demselben Grundsatz ausgehend, wollte man in Palaestina auch: נחם, oder wie es damals zu Maarib und Schacharith anfing, רחם am neunten Ab in die עבודה verlegen. Da das Stück aber nicht eine Erinnerung an das Ereigniss des Tages, sondern nur eine Bitte enthält, setzte man es später doch richtiger an diejenige Stelle, an die es dem Sinne nach gehörte, an den Schluss der vierzehnten Benediction für Jerusalem[5]) und schloss dieselbe מנחם ציון ובונה ירוש'. Ursprünglich wurde das Stück auch in alle drei Tefillot des neunten Ab eingeschaltet[6]). Späterhin jedoch, nach einer Verordnung des Gaon Saadia, wie das Fastengebet überhaupt, nur zu Minchah[7]).

Ebenso wie die Tefilla Erweiterungen erfuhr, konnte sie für Ausnahmefälle auch verkürzt werden. Zunächst konnte im Falle äusserster Gefahr ein ganz kurzes Gebet mit nur einer Benediction gesprochen werden, jedoch musste alsdann später, nachdem die Gefahr vorüber war, die ganze Tefilla wiederholt werden. Wichtiger und häufiger angewandt ist der Ersatz, der durch das Stück הביננו geschaffen wurde. Nach der Angabe Samuel's[8]) zog man die dreizehn mittleren

Eingang des Neumondes יעלה ויבא ausgerufen wird, ist bei den Seph. die Form ראש חדש לחיים טובי ולשלום dafür üblich. In Mainz wurde, wie Maharil (S. 2) berichtet, am ersten von zwei Neumondstagen יעלה ויבא, am zweiten ראש חדש angekündigt.

[1]) Tos. ed. Zuckerm. p. 7 und Schabb. 24 a.
[2]) jer. Ber. 8 a.
[3]) Zuerst genannt Soferim 19, 11.
[4]) Die erste Form zitiert daselbst XX. 8.
[5]) Vgl. Eschkol II, 97 ob.
[6]) Amr. Gaon S. 43. Anm.; Eschkol II 17; Schib. Lek. 256 f.
[7]) Maharil S. 35.
[8]) Ber. 29 a, j. daselbst 8 a.

Benedictionen in eine einzige zusammen und erhielt so ein Siebengebet, das im Notfalle als hinreichender Ersatz der Tefilla galt. Eine solche Nothlage war immer vorhanden, wenn man die Zeit des Betens versäumt hatte und für das Minchahgebet nur noch eine sehr kurze Frist vor Einbruch der Nacht übrig war, und trat namentlich Freitag Abends, wie es scheint, öfter ein. Als auffallend sei erwähnt, dass הביננו, trotzdem es im Talmud vollständig angegeben ist, dennoch nie einen allgemein angenommenen Text gehabt hat.

Auffallend ist auch eine andere Abkürzung, die in den Tagen der Geonim am Freitag Nachmittag üblich war und von Eschkol (I, 55) also geschildert wird: „R. Zemach schreibt: die Vorbeter pflegen bei uns am Eingang des Sabbats und der Feiertage, wenn keine Zeit mehr ist, die Mincha-Tefilla ganz zu sagen, folgende Abkürzung vorzunehmen. Sie beten die zwei ersten Benedictionen und fahren nachher fort: גדלך תקדש בנו בי״י ה׳ הקד׳. דעת וחכמה למדנו חונן הדעת. הדור אצלך תשיבנו הרוצה בתשובה. Ebenso machen sie es mit den andern Benedictionen. Die alten Vorbeter berufen sich auf die Ueberlieferung von Seiten des Gaon Jehudaï, der es selbst aus alter Zeit überkommen hatte.“ Dasselbe Stück wird auch noch von den Gaonim Scherira und Haï verwendet[1]). Es scheint ein alphabetisch[2]) geordneter Hymnus gewesen zu sein, von dessen Verwendung wir nichts mehr hören, von dem sich darum auch nichts weiter erhalten zu haben scheint. (Schluss folgt).

Die Amoräer in neuer Beleuchtung.

Von Dr. **N. Kronberg.**

Dem dritten Theile seines Buches über die Saboräer und Geonim hat Isaak Halevy jetzt den zweiten Theil[3]) über die amoräische Zeit folgen lassen. Es herrscht darin derselbe Ton und Geist, der in allen wesentlichen Stücken bereits oben (S. 1—48) gründlich und erschöpfend charakterisirt worden ist. Es erübrigt sich daher, noch einmal im

[1]) Vgl. jedoch die abweichende Ansicht R. Hai's in Responsen, ed. Lyck, Nr. 51.

[2]) Vgl. Auerbach z. St.

[3]) דורות הראשונים, ספר דברי הימים לבני ישראל, חלק שני, מן סוף ימי המשנה עד אחר חתימת התלמוד. Frankf. a. M., 1901, (4) u. 310 Bll., 8.

Einzelnen darauf einzugehen. Wir beschränken uns vielmehr auf die kurze Bemerkung, dass der Verf. es auf eine positive Förderung der jüdischen Wissenschaft nicht abgesehen hat und einzig und allein darauf ausgegangen ist, zweierlei nachzuweisen:

Erstens: dass Rapoport, Frankel, Graetz, Weiss und Andere, die sich mit der Geschichte der Tannaim und Amoraim befasst haben, nothwendiger Weise zu falschen Ergebnissen gelangen mussten, weil sie meist von einzelnen Notizen ausgingen, die sie dem Zusammenhange nach gar nicht verstanden haben. Das kam daher, dass sie eben keine Talmudisten waren, oder um den vulgären Ausdruck zu gebrauchen: dass sie eben nicht „lernen" konnten, was gerade er, der Verfasser, sehr wohl versteht. Zweitens: dass Rapoport, Frankel, Graetz, Weiss et tutti quanti nicht den historisch-kritischen Sinn besassen, der dem Verfasser in hohem Maasse eigen ist. Der Verfasser schlägt dabei einen höchst widerwärtigen Ton an gegen Männer, die zu den Begründern der jüdischen Wissenschaft gehören und sich unvergängliche Verdienste um sie erworben haben, und es hält schwer, ihm seine Grobheiten nicht mit gleicher Münze heimzuzahlen. Wir werden jedoch, gerade um das zu vermeiden, uns, so weit als möglich, jedes eigenen Urtheils enthalten und lediglich einzelne Stellen des Werkes, als blindlings ausgewählte Proben und Muster dem eigenen Urtheil des Lesers unterbreiten.

I. Fol. 71b finden wir eine lange Erörterung über Jeb. 24b. Zur Mischnah הנמען מן אשת איש והוציאוה מתחת ידו אע"פ שכנס יוציא bemerkt Rab: ובעדים. Es werden hierauf zwei Boraitot citirt, die der Ansicht Rabs zu widersprechen scheinen, und unter Anderem wird geantwortet: ואי בעית אימא הני מתניתי"א רבי היא דתניא רוכל יוצא ואשה חוגרת בסינר אמר רבי הואיל ומכוער הדבר תצא רוק למעלה מן הכילה אמר רבי הואיל ומכוער הדבר תצא מנעלים הפוכים תחת המטה אמר רבי הואיל ומכוער הדבר תצא. Der Verfasser wirft nun zwei Fragen auf, die nicht ernst zu nehmen sind, und auf die es sich gar nicht verlohnt einzugehen. Es ist die bekannte Manier: „ויש להקשות בדוחק", bei der es dem Frager bekanntlich nur um die Antwort zu thun ist. Er verweist auf Jer. Ket. 31c: אמר ר' אלעזר אמר ר' חנינא ראו אותה חוגרת בסינר רוכל יוצא מתוך ביתה כאור הדבר תצא רוק גבי מטתה כאור הדבר תצא סנדלה לפני מטתה כאור הדבר תצא וכו' ר' אדא בר אחוה בשם רב מעשה בא לפני רבי ומר מה בכך וכו'. Diese Stelle soll nun zur Erklärung des Babli

dienen. Aber auf welche Weise? Wenn man nicht die Dinge gewaltsam auf den Kopf stellt, widersprechen Babli und Jer. einander schnurstraks. Nur der Verfasser findet heraus, dass nicht bloss kein Widerspruch vorhanden sei, sondern vielmehr, dass hier der Babli nur durch den Jer. erklärt werden könne. Und zwar hat es damit folgende Bewandtniss: Es ist klar, sagt der Verfasser, dass R. Chanina und Rab eben darin differiren, wie Rabbi entschieden hat. Demnach geben die in Babli angeführten Boraitot die Meinung Rabbi's nach der Ueberlieferung R. Chanina's wieder, während, nach Rab, Rabbi gerade der entgegengesetzten Ansicht gewesen wäre. Vor Allem steht nun im Jer. nichts davon, dass R. Ch. und Rab hinsichtlich Rabbi's differiren. R. Ch. hat für sich eine Ansicht ausgesprochen, während Rab von einer entgegengesetzten Entscheidung Rabbi's in einem factischen Falle spricht. Wie wird Jemand auf den Gedanken kommen, dass sie sich diametral widersprechen, und dass sie gerade in Bezug auf Rabbi differiren? Aber, selbst das Alles zugegeben, was bedeuten nach dem Verf. die Worte הני מתניתייא רבי היא? Seiner Meinung nach bedeuten sie das gerade Gegentheil von dem, was sie wörtlich besagen. Sie sind ungefähr so zu verstehen: „הני מתניתייא רבי, aber vergleiche gefälligst Jer. Ket., dann wirst du finden, dass, nach Rab, Rabbi das gerade Gegentheil behauptete". Folglich ist es im Sinne Rab's, von dem doch eben die Rede ist, ganz falsch, wenn es heisst: אמר רבי הואיל ומכוער הדבר תצא. Rabbi hat vielmehr so etwas niemals behauptet, und auch die früher angeführten Boraitot בדיא כשאין לה בנים und הנטען על אשת איש וכו' sind unrichtig. Denn lediglich R. Ch. ist der Ansicht, dass nach Rabbi תצא בעידי כעור — was übrigens, wie bereits bemerkt, nicht einmal im Jer. Ketubbot, sondern bloss im דורות הראשונים steht — und in seinem Sinne ist die Boraita von רוכל und sind die anderen beiden Boraitot, von denen gegen Rab gefragt wurde, gemeint. In der That eine sehr einfache Erklärung, die der Verfasser mit Recht einführt mit den Worten ועיין בזה דבר נפלא אשר יאיר לפנינו את דברי הבבלי בירושלמי כתובות! Es mag ja Leute geben, die an solchen Erklärungen ein besonderes Behagen finden, und wir nehmen es dem Verfasser gar nicht übel, wenn sie ihm selber sehr gut gefällt. Hoffentlich aber wird man es uns nicht als ein Verbrechen anrechnen, wenn wir von derselben nicht in gleicher Weise entzückt sind.

II. Das angeführte Beispiel charakterisirt bereits hin-

länglich die Methode des Verfassers als eines Talmudisten. Zum Ueberfluss verweisen wir aber noch auf S. 218. Hier bespricht der Verfasser die Stelle im Babli Rosch ha-Schanah 18 a: אכן נשבעתי לבית עלי אם מתכפר עון בית עלי בזבח ומנחה אמר רבה בזבח ומנחה אינו מתכפר אבל מתכפר בתורה אבי אמר בזבח ומנחה אינו מתכפר אבל מתכפר בתורה ובגמילות חסדים רבה ואבי מדבית עלי קאתו רבה דעסק בתורה חיה ארבעין שנין אבי דעסק בתורה ובגמילות חסדים חיה שיתין שנין. Das Ergebniss, zu dem der Verfasser gelangt, ist nun, dass es auch von Rabbah heissen müsse חיה שיתין שנין. Und zwar sollte gerade dadurch hervorgehoben werden, dass zwischen תורה allein und תורה וגמילות חסדים keinerlei Unterschied bestehe. Dem gesunden Menschenverstande leuchtet dies zwar nicht ein, vorausgesetzt dass durch ג"ח der תורה kein Abbruch geschieht, was sehr wohl denkbar ist. Aber selbst wenn wir uns über das Urtheil der gesunden Vernunft hinwegsetzen wollten, wie drückt denn der Talmud den Gedanken aus, dass Beide vereint nicht besser seien als תורה allein? Nach der uns vorliegenden Lesart ist es ganz klar, was der Talmud will. Er will den Gegensatz deutlich hervorheben. Nach der Auffassung des Verfassers hätte sich der Talmud ganz anders ausdrücken oder wenigstens durch ein Wort andeuten müssen, dass das Resultat bei Abaji und Rabbah das Gleiche war. Nicht übel bemerkt der Verf. 219, A. 99: ומעות המעתיקים הראשונים בא מזה עצמו מלשון הגמ' רבה ואבי וכו' רבה דעסיק וכו' וחשבו שהפי' שיש חילוק בין רבה לאבי ועשו מסמ"ך מ"ם. Nun, die מעתיקים הראשונים „lernten" eben in Wahrheit nicht verkehrt und lasen so, wie gelesen werden muss. Hierbei kommt noch Folgendes in Betracht: Nicht bloss an der Parallelstelle Jebamot 105a heisst es so wie in Rosch ha-Sch. sondern auch Moëd k. 28 wird das Alter Rabbah's auf 40 Jahre angegeben. Ja noch mehr, es wird sogar Aboda sara 19 b dieses Alter als bekannt vorausgesetzt. Denn auf die Bemerkung, das Alter להוראה sei das 40. Lebensjahr, wird gefragt: וכל ימיו לא היה אלא והא רבה אורי, wozu Raschi erklärt ארבעים. Auf eine eigenthümliche Weise findet sich der Verfasser mit dieser Stelle ab. Er versetzt sie in eine Anmerkung, S. 219 A. 101, und will aus einem דיוק bei R. Chananel, welcher bemerkt כלומר ישב ראש ישיבה ומת בן מ' שנה, folgern, dass auch R. Ch. die LA. שתין vor sich hatte. Auch hier weist der Verfasser auf ein דבר נפלא hin. Es ist ihm nämlich unverständlich, warum R. Ch. die Worte כלומר ישב

ומדוע לא סי' ר"ח בפשיטות וכו' ולשונו של ר"ח (מורה מפורש שרצה לתקן ענין דברי הגמ' וכו') ראש ישיבה hinzufügt). Aus dem Zusatz folgert er nun, dass auch R. Ch. gewiss שתין gelesen, und eben darum sich bemüssigt gesehen habe, die fraglichen Worte hinzuzufügen, um daran zu erinnern, dass Rabbah 22 Jahre sein Amt bekleidet und es demnach mit 38 Jahren angetreten habe. Leider unterlässt es jedoch R. Ch. auf die Stelle ורבה מלך עשרין ותרתין שנין hinzuweisen. Man sieht also, dass er gerade daran, woran er erinnern wollte, nicht erinnert hat. Das hat er bekanntlich Herrn Halewy überlassen.

III. Um die Geduld des Lesers nicht allzusehr zu ermüden, wollen wir schliesslich nur noch auf eine dritte Stelle hinweisen. S. 263 a führt der Verfasser eine Stelle aus Jer. Baba b. 13 d an. Dort heisst es: תמן תנינן אם היה מחובר לקרקע ותלש בל שהוא קנה שמואל אמר לא קנה אלא מה שתלש א"ר אבדומא נחותא בנכסי הגר אתאמרת א"ר חסדא אמר ר' יצחק בנין דלא תימר קשיא ולשמואל אתמר בנכסי הגר אתאמרת. Jeder, der auch nur oberflächlich die Worte des Jerusch. betrachtet, findet heraus, dass die Worte R. Jizchaks einen Einwurf gegen die Bemerkung R. Abduma's bilden, wie auch der Verfassser des Commentars פני משה sie auffasst. Unser Verfasser aber erklärt, dass sie im Gegentheil eine Erklärung zu derselben bilden ואין כאן קושיא על דברי ר' דימי ותירוץ כי אם דברים פשוטים. Dass dann die Worte R. Jizchaks nichts enthalten und ganz abgeschmackt klingen, da doch R. Dimi seine Bemerkung eben darum gemacht hat, um die aus der Mischna sich ergebenden Schwierigkeiten zu beseitigen, kümmert den Verfasser nicht im mindesten. Bei den weiteren Ausführungen des Verf.'s brauchen wir uns nicht lange aufzuhalten. Wenn der Verf. sich darüber wundert, dass die Bemerkung R. Jizchak's sich an der Parallelstelle in Kidduschin nicht findet, so können wir ihm bemerken, dass erstens ein solcher Passus leicht ausgefallen sein kann, zumal aus den Discussionen an beiden Stellen eine sonstige Differenz nicht wahrzunehmen ist. Zweitens aber ist es auch darum nicht auffallend, wenn die Bemerkung in Kidduschin überhaupt niemals gestanden hat, weil durch Lewy, (der palästinensische Talmud-Tractat Nesikin, S. 20.) unwiderleglich nachgewiesen ist, dass Nesikin von einer ganz anderen Redaction herrührt und mithin eine Uebereinstimmung mit anderen Tractaten von vornherein gar nicht zu erwarten ist.

Der Verf. meint ferner, dass es auch in Baba b. R. Jose heissen muss, ähnlich wie in Kid. אמר ר' יוסי קיימא ר' אבודמא, was in der Weise zu erklären sei, dass Jemand die Abbreviatur ר"י fälschlich in ר' יצחק auflöste. Der Verf. nehme uns die Bemerkung nicht übel, dass wir es wohl begreifen könnten, wenn Jemand ר"י in den geläufigen Namen ר' יוסי auflöste, während ר' יצחק gemeint ist: wie aber Jemand dazu kommen sollte ר"י gleich ר' יצחק zu setzen, während ר' יוסי gemeint ist, das erscheint uns doch ein wenig verwunderlich.

IV. Was weiter den historisch-kritischen Sinn des Verfassers betrifft, so dürften zu einer Charakterisirung desselben ebenfalls einige Proben genügen. Der Verfasser macht die wunderbare Entdeckung, dass alle im Jer. vorkommenden Amoraim, also auch R. Jona und R. Jose II, die von Frankel als ראשי דור הרביעי bezeichnet werden, Schüler R. Jochanans gewesen seien. Lediglich die fünfte Generation, also R. Mana und seine Zeitgenossen, hätten R. Joch. nicht gekannt. Man sollte meinen, dass bei einer so wichtigen Entdeckung, welche die ganze Chronologie der palästinensischen Amoraim umzustürzen geeignet ist, der Verf. gewiss sehr vorsichtig zu Werke gegangen sein werde. F. 156a hören wir nun seine Beweise. An erster Stelle figurirt Jer. Joma 38d ומניין שהוא עובד בשמונה ר' ירמיה בשם ר' יוחנן ובגדי הקדש אשר לאהרן מה ת"ל אחריו לקדושה של אחריו א"ל ר' יונה עמך הייתי לא אמר עובד אלא נשאל. Diese Stelle wird bereits von Frankel in Mebo Hajer. s. v. ר' יונה angeführt und dazu bemerkt: והנה משמעות המאמר שר' יונה שמע את פי ר' יוחנן וזה אינו נראה וכו' ונראה בבירור שיש כאן מ"ם. Für Halevy gilt jedoch diese Stelle gerade als Beweis dafür, dass R. Jona den R. Joch. gekannt habe, und er bemerkt gegen Frankel והנה בא נם לשבש את הספרים במקום שהדברים ברורים כל כך מפני המעות שטעו בכלל בכל ימי דורות אמוראי הירושלמי. Nun findet sich die nämliche Stelle auch Megilla 72b und dort heisst es ר' אימי בשם ר' יוחנן, was den Schluss nahe legt, dass es heissen muss ר' ירמיה ר' אימי בשם ר' יוחנן. Und noch mehr: Die Stelle findet sich in der That zum dritten Mal, und zwar in Horajot 47d und dort heisst es in der That: ר' ירמיה ר' אימי בשם ר' יוחנן, wodurch der Beweis dafür, dass R. Jona den R. Jochanan persönlich gekannt habe, völlig in's Wasser fällt. Wenn man eine so wichtige Behauptung aufstellt, wie die, dass R. Jona den R. Joch., mit dem er

sonst nie in persönlichem Verkehr vorkommt, gekannt habe, hat man zum mindesten doch die Pflicht, die Paralelstellen nachzuschlagen. Warum hat das der Verfasser nicht gethan? Sehr einfach. Weil Frankel bloss die Stelle in Joma citirt, und noch dazu unglücklicher Weise auch am Rande (גליון) des Jeruschalmi weder auf Megilla noch auf Horajot verwiesen wird. In der Sache hat Frankel natürlich ganz richtig vermuthet, dass nur ein Schreibfehler vorliegt.

Ebenso stichhaltig ist der zweite Beweis aus Jer. Nasir 55b: אמר ר' יוסי לר' יעקב בר אחא נהיר את דהוית סייתין בנזיר ואמרינן לא שנייא בין מספרים לבתער ואמר ר' אלעזר מתניתא בנזיר תמא. Wir haben uns auf diesen Beweis und die ganze Stelle nicht näher einzulassen. Aber so viel ist klar, dass es heissen muss דאמר ר"א, d. h. R. J. b. Acha berief sich auf ר"א. Nicht aber ist davon die Rede, dass ר"א gerade hinzukam, als R. J. b. A. seinen Ausspruch that.

V. Der soeben gehörten wunderlichen Behauptung, dass R. Jona in persönlichem Verkehr mit R. Jochanan gestanden habe, reiht sich würdig an die Behauptung F 77a, dass der תנא דבי ר' ישמעאל eine die Mischnah erklärende Boraitha sei. Auf die Behauptung selbst näher einzugehen, liegt kein Anlass vor. Es genügt, auf die gründlichen Untersuchungen Frankels im דרכי המשנה, S. 143ff und Friedmanns in der Einleitung zu seiner Mechilta-Ausgabe zu verweisen. Interessanter sind für uns die Beweise, die der Verf. für seine absonderliche Behauptung beibringt. Obenan steht Gittin 24b. Zur Mischna כל הגט שנכתב שלא לשום אשה פסול ביצד וכו' יתר מכן וכן wird im Talmud die Frage aufgeworfen מאי יתר מכן, worauf die Antwort erfolgt: תנא דבי ר' ישמעאל לא זה שנכתב שלא לשם גירושין אלא אף זה שנכתב לשם גירושין פסול ולא זה וכו'. Nun ist es gerade diese Stelle, die Frankel a. a. O. nebst wenigen anderen, wie Joma 24b, anführt, an welchen der תנא דבי ר"י wirklich die Mischna erklärt, ohne darum zu schliessen, dass der Tanna, eine zur Erklärung der Mischna angelegte Boraitha verfasst habe, ebenso wenig, wie z. B. die Mechilta eine Boraitha zur Erklärung der Mischna ist, obwohl sie häufig die Halacha mit den Worten מכאן אמרו וכו' einflicht. Von den vielen Beweisen nun, die der Verf. für seine Behauptung beizubringen in der Lage ist, ist die angeführte Stelle die stärkste. Natürlich unterlässt es der Verf., — und das ist für seine Methode charakteristisch — Frankel hiebei zu erwähnen, obgleich er auf der-

selben Seite Frankel angreift und in der Note 75 bemerkt: קמיע אחת היתה לכל החוקרים החדשים אשר תלו איתה בכל שאלה גדולה וקטנה לאמור שזה לא ידע מזה וזה לא ידע מזה וכו' אמנם כי במקום הזה טעה פראנקעל טעות גדול מאד. Warum wundert sich denn aber der Verf. so ungemein darüber, dass zwei Personen einander nicht gekannt haben sollen, wenn es doch möglich ist, dass er selber auf derselben Seite einen Autor im Text ohne Nennung seines Namens benützt, und zugleich in der Note denselben Autor in einer nicht ganz gewöhnlichen Weise angreift. Wie steht es nun mit den Belegen, die der Verfasser aus Eigenem beibringt? Man findet in ihnen auch nicht eine Spur eines Beweises. Wenn es beispielsweise Kidduschin 26a heisst: בחזקה מגלן אמר חזקיה אמר קרא ושבו בעריכם אשר תפשתם וכו' דבי ר"י תנא וירשתם וישבתם בה, so ist das für den Verf. ein Beweis, dass der דבי ר"י תנא eine Baraita zur Erklärung der Mischna ist!

VI. Steht es so mit den Behauptungen, für die der Verfasser Beweise anführt, so lässt sich daraus leicht ermessen, wie es mit den Behauptungen steht, die der Verf. kühn hinstellt, ohne es überhaupt für nöthig zu finden, sie näher zu begründen. So behauptet der Verf. z. B. fol. 69a A 66, dass die Aussprüche, die im Talmud im Namen einer bestimmten Person angeführt wurden, Widerspruch erfahren können, dass die סתמות der Gemara aber von Allen gemeinsam festgestellt worden sind und keinen Zweifel unterliegen können. Wir erlauben uns, das gerade Gegentheil zu behaupten. Um sich wirklich zu orientiren und ganz sicher zu gehen, wird man methodisch immer von Aussprüchen ausgehen müssen, die sich an bestimmte Namen knüpfen, und nicht von solchen, die anonym vorgetragen werden. Fol. 70b, A. 68 bemerkt der Verf.: כל מי שיש לו ידיעה בגמ' בבלי וירושלמי מוכרח להשתומם על דברי פראנקעל בלשונו. הנה המאמרים אשר הובאו מא"י לבבל היו כהורק מכלי אל כלי כי אם רק נשים עין ולב הננו רואים לפנינו מתוך הבבלי ומתוך הירושלמי כי המתיבתות היו כמו אלו בעיר אחת וכו' ואם נמצא לפעמים שנויים בין הבבלי והירושלמי הלא יש כזה גם בבבלי עצמו איכא דאמרי ואיכא דאמרי. Nun, es gibt Leute, die wohl eine ידיעה בבבלי וירושלמי haben und sich erlauben das Gegentheil zu behaupten. Frankel bringt ja Beweise für seine Behauptung. Glaubt der Verf. etwa die Angelegenheit mit seiner völlig unbewiesenen Bemerkung abgethan zu haben? Wenn Frankel beispielsweise Mebo 44a nachweist, dass zwei Begebenheiten, die im Jer. er-

zählt werden, in Babli Ket. 23a zu einer einzigen zusammengeflossen sind, so handelt es sich doch da nicht um ein אינא דאמרי, sondern einfach um ein Missverständniss. Blosses Absprechen ist allerdings nicht eben schwer. Aber auf jeden, der wirklich eine ידיעה בבבלי וירושלמי hat, wird es keinerlei Eindruck machen.

VII. Wir wollen zum Schluss nur noch eine Stelle anführen, welche die Art und Weise, in welcher der Verf. Kritik übt, beleuchten wird. Babli Makkot 23b wird im Namen des ר' יהושע בן לוי der Ausspruch angeführt: ג' דברים עשו בי"ד של מטה והסכימו בי"ד של מעלה ואלו הן מקרא מגילה ושאילת שלום בשם והבאת מעשר. Dem gegenüber heisst es im Jer. Berachot 14c: אמר ר' יהושע דרומיא ג' דברים גזרו בי"ד של מטה וכו' ואלו הן חרמה של יריחו ומגילת אסתר ושאילת שלום בשם וכו' ר' אבון בשם ר' יהושע בן לוי אף המעשרות. Frankel Mebo, s. v. macht nun die Bemerkung, dass man möglicher Weise den Ausspruch des R. J. דרומיא im Babli R. J. b. L. irrthümlicher Weise beilegte, weil auch R. J. b. L. aus דרום stammte, nur sei im Babli מעשר an die Stelle von חרמה של יריחו getreten, wie in der That auch im Jer. im Namen des R. J. b. L. mitgetheilt wird. Hierzu bemerkt nun der Verf. 148a: וכמה קלות הדעת יש בהדברים המעתים האלה שראם בסדר הדורות ולא עיין לא בבבלי ולא בירושלמי ועל כן טעה בהם לגמרי והנה לשון הירושלמי שם הוא אמר ר' יהושע דרומיא וכו' ויש להשתומם איך היה אפשר להרב פראנקעל לבלי לשום לב כל כך למאמר הירושלמי. Der Verf. fährt dann fort: R. J. Dr. lebte doch drei Generationen nach R. J. b. L., wie ist es also denkbar, dass die Worte des Letzteren sich auf die Worte des Ersteren beziehen sollen? Wie konnte Frankel glauben, dass der eigentliche Ausspruch von R. J. Dr. herrühre und dass R. J. b. L. zu seinen Worten hinzugefügt hätte: אף המעשרות? Der Verf. hätte besser gethan, sich nicht gar so sehr zu wundern und vor allem sich hüten sollen, Frankel etwas unterzuschieben, was dieser gar nicht behauptet hat. Soviel wir wissen, spricht nämlich im Jer. gar nicht R. J. b. L. selber, sondern ר' אבון theilt in seinem Namen etwas mit. Also: R. Bun sagt, nach R. J. b. L. wäre zu den drei genannten Dingen noch מעשר hinzuzufügen. Was R. J. b. L. selber sagte, weiss man hieraus überhaupt nicht. Es kann sein, dass R. J. b. L. selber bloss מעשר genannt hat; es kann aber auch sein, dass er zwei Dinge genannt und gesagt hat: ב' דברים עשו בי"ד של מטה והסכימו בי"ד של מעלה, und darunter eines von den Dingen die

ר' דרומיא nannte. Es ist auch möglich, dass er ursprünglich ג' דברים sagte, ja es ist möglich, dass sein Ausspruch ursprünglich lautete ד' דברים. Wer kann wissen, was nicht Alles möglich ist? Aus dem Jer. jedoch ist mit Sicherheit nur zu entnehmen dass R. J. b. L. von מעשרות gesprochen hat. Was hat der Verf. dagegen einzuwenden, und was hat Frankel mit seinen קושיות zu theilen? Wie ist nach des Vrf.'s eigener Ansicht wonach R. J. b. L. Urheber des Ausspruchs sei, seine gegen Frankel geltend gemachte Schwierigkeit beseitigt? Allein der Verf. begnügt sich mit der aufgeworfenen Frage nicht. Bei dieser Gelegenheit kommt er auch auf ר' יהושע דרומיא im Besondern zu sprechen und schliesst: והנה לא ראה את אשר לפניו ובא לאמור כי עיקר המאמר אמר ר' יהושע דרומיי ור' יהושע בן לוי מוסיף ובא ומשיב מזה על הגמ' בבבלי (?) ולא ראה גם בבבלי שהמאמר של ר' יהושע בן לוי הובא שם ע"י אביי והוא מקשה מזה לר' יוסף שהיה בוודאי לפני ר' יהושע דרומי. Diese Frage ist in der That gar nicht zu beantworten. Nun erinnern wir uns zufällig an Aboda sara 30 b, wo es heisst: אמר ר' ספרא משום ר' יהושע דרומיא שלשה מיני אדם הן. Soviel wir wissen, war ר' ספרא ein Zeitgenosse von Abaji und R. Josef. Warum sollte es unmöglich sein, dass diese ebenso wie ר' ספרא einen Ausspruch von R. יהושע דרומיא gekannt haben? Nun wäre die Reihe an uns, uns zu verwundern und wenn wir in der Weise des Verf. verfahren wollten, müssten wir eine Reihe von Stellen anführen, in denen Abaji und R. Josef mit ר' ספרא zusammen genannt werden, und wir dürften aus der Verwunderung gar nicht heraus kommen. Aber wir haben es längst verlernt, uns zu verwundern, und darum verwundern wir uns auch nicht über die Trompetenstösse, mit welchen das Werk des Verf. angekündigt wurde. Mehr als zwei Seiten widmet der Verf. der an sich belanglosen Bemerkung Frankels und füllt damit fast den ganzen Abschnitt über ר' יהושע בן לוי aus.

Wir glauben, genügend Zeit an den Verf. und sein Buch vergeudet zu haben. Denjenigen, die שעור daraus lernen, gönnen wir diese angenehme Lectüre. Sie mögen sich näher damit befassen. Habeant sibi.

Zum ספר השטרות.

(ed. Halberstam).

Von **Siegmund Fränkel.**

No. 4. Auf den merkwürdigen Namen אביזריא hat bereits Kaufmann in dieser Monatschrift (39 p. 148 f) aufmerksam gemacht und mit richtigem Tacte vermuthet, dass er persischen Ursprungs ist. Er entspricht — nach einer Mittheilung von Prof. Nöldeke — mittelpersischem âbêzârih d. i. „Freiheit" (vgl. neupers. bêzâr „frei"). Dasselbe Wort hat sich — etwas verstümmelt — auch bei den syrischen Lexicographen als abzârâ erhalten, wo es ungenau durch eštârâ (= שטר) erklärt wird Die von Kaufmann a. a. O. erschlossene Bedeutung wird durch die Etymologie völlig gesichert[1]).

S. 9, l. 2. Gegen die (von Bacher Anm. 1. vorgeschlagene) Identification des dunklen פיקאר mit pers. paigâr spricht das ק; auch eine Verbindung mit arab. fikr ist aus demselben Grunde misslich. Wenn היקאר mit Bacher dem pers. hemâr gleich zu setzen ist, so empfiehlt sich wohl die Aenderung in הומאר. (ZDMG. 51, 670. 12).

S. 9, l. 5. Für das seltsame נירבא (in מאני נירבא) schlägt der Herausg. דרהבא vor. Das ist schon graphisch nicht bequem. Dagegen spricht aber weiter, dass die Aufzählung „Geräthe aus Eisen, Kupfer, Gold, Holz" nicht sehr wahrscheinlich ist, zumal bereits l. 4. „Gold und Silber" genannt sind. Man erwartet an dieser Stelle ein Wort für „Thon". Vielleicht ist es gestattet, mit leichter Aenderung נירבא zu lesen. Allerdings ist das entsprechende, allein überlieferte נרב nur in der Bedeutung: „Thonfass" üblich.

S. 9, l. 6. תואלה. Die vom Herausg. Anm. 6 versuchte Anknüpfung an אלה ist unzutreffend. Vielmehr liegt hier das arabische hawâla vor (l. also חואלה), das „Wechsel" bedeutet. (Beiläufig sei bemerkt, dass unsere Stelle, wie es scheint, der älteste Beleg dieses Wortes im Arabischen ist).

S. 134, l. 6. יפתקא. Ueber die Bedeutung dieses Ausdruckes vgl. RGAGaôn. (ed. Harkavy) S. 355 u. 356. Es ist kaum glaublich, dass das Wort aus פיתקא = πιττάκιον entstanden ist. Auch an eine graphische Corruptel ist bei

[1]) Dagegen ist das von Kaufmann a. a. O. damit zusammengestellte אבורייהו (אנהו וכל) Sanh. 74 b davon zu trennen, und entspricht pers. afzâr „Zubehör" (ZDMG. 32,408).

der ziemlich constanten Schreibung schwer zu denken. Nun hat noch das Neupersische das Participium jāfteh in der Bedeutung: „Quittung," „Zeugniss". Unser יתקא würde dann der mittelpersischen Form entsprechen und die allgemeine Bedeutung „Schein" würde zu der besonderen Anwendung des jüdischen Sprachgebrauches stimmen.

S. 134, l. 13 wird ein כתב האריה genannt, für das Horovitz (S. 145) zwei Erklärungen aus dem Arabischen vorgeschlagen hat. Die zweite, in der er das dunkle Wort mit dem arabischen Verbum 'arā verbindet, ist m. E. ausgeschlossen, weil 'arrā ein ziemlich seltenes und nur in bestimmten Wendungen gebrauchtes Wort ist, das hier als terminus technicus nicht erwartet werden darf. Eher könnte seine Combination mit 'adā das Richtige treffen, wenn man eine kleine graphische Aenderung vornähme. Für האריה[1]) wäre nämlich leicht תאריה zu lesen, d. i. arab. ta'dija von 'adā für das allerdings nur in der III-ten Form die Bedeutung „Unterstützung" belegt ist. — Aber auch diese Aenderung bleibt misslich, weil das Wort an drei Stellen in derselben Form geschrieben wird. Am Ende also verbirgt sich auch darin ein persisches Wort mit der alten, auch noch später von Juden יה geschriebenen Abstractendung ih. Vgl. ZMDG. 51. 651 unten.

Die Grabschriften der Familie Fränkel-Spira in Prag.

Mitgetheilt von Dr. **M. Brann.**

Durch das freundliche Entgegenkommen der israelitischen Beerdigungs-Gesellschaft (חיק גומלי חסדים) in Prag bin ich nunmehr in der Lage, die Grabschriften der Familie Fränkel-Spira, deren Veröffentlichung ich im vorigen Jahre (Jahrg. 45, S. 204) in Aussicht genommen habe, dem Wortlaute nach mitzutheilen. Das Wissenswerthe über die einzelnen Sprösslinge des Geschlechts habe ich bereits damals zusammengetragen. Die Angaben Hock's, auf denen im Wesentlichen meine Darstellung beruht, erweisen sich fast durchgehends als zuverlässig, und die Wahrnehmung, dass nur

[1]) Horovitz scheint das ה als Artikel gefasst zu haben, indessen dieser findet sich in dem ganzen Capitel bei keiner anderen Bezeichnung vgl. die Ueberschrift S. 131, l. 4. u. 5.

ein einziges Mal eines Jahresangabe[1]) der Richtigstellung und nur hin und wieder die Monatsdaten[2]) einer Vervollständigung bedurften, ist ein neuer Beweis für die peinliche Sorgfalt, mit welcher der genannte Gelehrte seine Auszüge bearbeitet hat.

Die Auffindung des Wortlauts der Grabschriften in den Aufzeichnungen, die von David Podiebrad und Leopold Popper auf Veranlassung der Beerdigungs-Brüderschaft gemacht worden sind, ist in vielen Fällen nicht leicht gewesen, weil die Hock'schen Nummern mit den Stichworten und Signaturen der Handschrift[3]) nicht übereinstimmen. Nichtsdestoweniger ist die Identificierung überall geglückt. Der Dank für die mühevolle Arbeit gebührt dem Vorstand der genannten Brüderschaft, und besonders deren Obmanne, Herrn David Lieben[4]). Die sprachliche Form der Inschriften weist fast durchgehends die charakteristischen Kennzeichen des Verfalles der hebräischen Sprachstudien[5]) auf: Vernachlässigung der Elementar-Grammatik, schablonenhafte Anwendung biblischer und talmudischer Wendungen, Härte des Ausdrucks, Gewaltsamkeit des Reimes[6]).

Die vorliegende Veröffentlichung zeigt wieder einmal, was für eine Bereicherung unseres Wissens auf dem Gebiete der Gelehrten- und Familiengeschichte und der genealogischen und litterarhistorischen Beziehungen wir aus der unerschöpflichen Fundgrube dieses Inschriftenschatzes zu erwarten haben. War doch Prag Jahrhunderte lang ununterbrochen ein Stammsitz der Gelehrsamkeit und litterarischen Schaffensfreudigkeit, von wo aus der Osten Europas, besonders Mähren, Schlesien, Gross- und Kleinpolen mit Lehrern, Rabbinern und Gelehrten versehen worden ist.

[1]) In Nr. 20 (im Verzeichniss, Jahrg. 45. S. 207: N. 13). — [2]) In den Nummern 4 und 5 (9); 6 (8); 7 (10); 8 (11); 11 (15); 12 (18); 17 (vgl. 20); 18 (27); 19 (vgl. 34); 21 (28); 22 (29); 23 (30); 24 (31); 27 (35); 28 (34); 29 (36); 30 (37), 34 (44); 35 (43); 36 (40); 37 (vgl. 72); 38 (45); 39 (46); 40 (47); 41 (48); 42 (51); 43 (vgl. 54); 44 (49); 45 (50); 47 (53); 49 (vgl. 20); 51 (47); 52 (58); 53 (59); 54 (60); 55 (62); 59 (63); 60 (66); 61 (67); 62 (68); 64 u. 65 (vgl. Nr. 59); 66 (70); 67 (71); 68 (72). — [3]) Die neuen Signaturen finden sich an der Spitze jeder Inschrift. Die bei HK = [Hock-Kaufmann] gebrauchten Signaturen finden sich in dem Verzeichniss im vorigen Jahrgang. — [4]) Hin und wieder hat er auch Verbesserungen, meist nach den Notizen Koppelmann Liebens, hinzugefügt. Ich habe sie zum Theil in meine Anmerkungen aufgenommen und überall den Urheber dabei genannt. — [5]) Vgl. Rapoports Einleitung zu GE = [Gal Ed], S. XXXVIII ff. — [6]) Nähere Nachweisungen habe ich gelegentlich in den Anmerkungen zu den einzelnen Grabschriften gegeben.

Wieder ist ein Jahrzehnt vergangen, seitdem David Kaufmann, der Unvergessliche, dringend an die Herausgabe des gesammten Materials gemahnt hat. Es wäre eine der vielen lohnenden Aufgaben, welche sich die historische Commision, die vor zwei Jahren in Wien zusammengetreten ist, zu stellen hätte, ein corpus inscriptionum herauszugeben, und diese wohl geordnete Sammlung, die nicht weniger als zweiundzwanzigtausend entzifferte Epitaphien enthält, als Erstlingsgabe den Forschern darzubieten.

Es folgen nunmehr die Inschriften in neuer chronologischer Ordnung. Die (eingeklammerte) Ziffer ist diejenige des Verzeichnisses im Jahrg. 45, S. 206—213.

1. David b. Simon Spira, st. Sonnabend (21. Kislew =) 3. December (308 =) 1547 (Jahrg. 45, S. 195, Anm. 1, HK S. 379 a Nr. 872 (5050).

K. 130.

ש׳ק׳ א׳ד׳ כסלו ש׳ב׳ר גד׳ל ודוה ל׳ס׳ק׳:

ה׳ה׳ האלוף התורני המופלא, תמים בדרכיו ובמעשיו, מוה׳ דוד שפירא, נזע ישישים בן מוה׳ שמעון שפירא נ׳ח״[1]) ז׳צ׳ל מאשתו יאכדל בת החסיד מוה׳ אנשיל ג׳ב[2]) ז׳צ׳ל׳ והלך בעקבותיהם, השכים והעריב לתורה ולעבודה, ללמוד ולעשות לשמה לחקותיהם, ומשם לתפלה בדקדוק מעמיהם ונקודותיהם, והדמים תפלות ישראל בדקדוק להתפלל כהלכותי׳, השכיל אל ד׳[3]) ועשה בהצנע צדקה וחסד במושבותיה׳, ועוד הרבה פדות עשה[4]) להשתדלות והצלות להציל ממון של ישראל ונפשותיהם, ובצרור החיים תהא נשמתו צרורה.

2. (5) Chajja b. Simon Neuhaus, Frau des Oberrabbiners Aharon Simon Spira, st. So, (26. Tebeth =) 12.[5]) Jan. (436 =) 1676.

F. 186.

אור ליום א׳ כ׳ו׳ מבת ת׳ל׳ו׳ ל׳ק׳:

סה טמונה הרבנית מרת חיה בת ר׳ שמעון נייאהויז אשת הגאון הגדול מוהר״ר שמעון א׳ב׳ד׳ ו׳ר׳מ׳ ד׳ק׳ק׳ פראג נ׳ר׳ו׳ י׳צ׳ו׳.

נפשה יצאה ופרחה[6]). במוצא[7]) מנוחה[8]).

3. (7) Jacob Koppel b. Ascher Anschel b. Aharon Simon Spira st. Mi, (29. Ab =) 15. August (449 =) 1629.

[1]) Vgl. HK. 225 b, 226 a. Vielleicht aber „נ״ה„ = Neuhaus zu lesen, vgl. Nr. 2.— [2]) a. a. O. 63 b, viell. = Ginzburg (?).— [3]) Lies: דל ψ 41, 2. — [4]) Vgl. ψ 130, 7. — [5]) So ist das. S. 206 zu berichtigen.— [6]) Vgl. Targ. zu ψ 68, 10. Ber. r. c. 93. Schabb. 88 b. — [7]) Lies: במוצאי. — [8]) Vgl. Schabb. 119 a.

J. 95.

יום ב' כ"ט מנחם ת"מ"ש ל"פ"ק:

פ"נ האלוף התורני מוהר"ר יעקב קאפל שפירא ז"ל בן האלוף מוהר"ר אנשל ז"צ"ל בן הנאון הגדול המפורסם כמוהר"ר שמעון שפירא א"ב"ד ור"מ פה פראג ז"צ"ל.

קלני מזרועי ומראשי[1]), אחרי מות קדושי ואתנה שק לבושי[2]), כי גדול בישראל נפל[3]),

איש חמודות[4]), כל עניניו גמור וסביר[5]), חריצות חכמתו תאיר פניו[6]), ומראהו מן האור איננו שפל[7]),

פלפלא חדא וחריפתא[8]) יגע בתורה שחר וצפר יקיים תורה ודרך ארץ רפה, התורה עיקר והשאר טפל[9])

לו עשר ידות[10]) בכל מעלות והמידות, מעשיו הטובים, אלה תולדות יעקב[11]) המכונה קאפל, ת"נ"צ"ב"ה.

4. (9) Kathriel b. Hirsch Krotoschin, Schwiegersohn des R. Aharon Simon Spira st. (18. Ijjar =) 17. Mai (451 =) 1691.

H. 50.

ת"נ"א ל"פ"ק בל"ג בעומר שנאמר (?)[12]) בפטירת החסיד הרב מוה' כתריאל דיין מ"ש בן הקצין מוהר"ר הירש מקראטשין ז"ל. — כ"ת"ר' טוב הולמו[13]), רב ומורה ודורש טוב לעמו[14]), בישראל גדול שמו[15]), ויהי עושה משפט וצדקה[16]), אי"ל' מלאך ד' צבאות דומה במעשיו נאות[17]), איש אלקים קדוש[18]) בסיגופי' מכל הנאות ובצומת ב"ה צדיק זכר לברכה[19]), צדיק תמים, גידל בביתו יתומים, והשיאן כאלו אביהן קיימין[20]) ובמצות ועיון תפלה מאוד דקדק[20]).

5. (9) Malka b. Aharon Simon Spira, Gattin des R. Kathriel Krotoschin (oben Nr. 4), st. (10. Siwan =) 7. Juni (451 =) 1691.

H. 50.

יוד סיון ת"נ"א ל"פ"ק: פ"ש אשתו הרבנית מרת מלכה בת הגאון הגדול מוה' שמעון א"ב"ד ור"מ דק"ק פראג ז"צ"ל. —. — אבי יסכה

[1]) M. Sanh. VI, 5. — [2]) ψ 69, 12. — [3]) II S. 3, 38. — [4]) Dan. 10, 11. 19. — [5]) Schabb. 63 a. — [6]) Vgl. Koh. 8, 1. — [7]) III M. 13, 20. — [8]) Vgl. Meg. 7 a. — [9]) Vgl. Aboth II, 2. — [10]) II S. 19, 44. — [11]) Vgl. Ber. r. zu I 6. 9. — [12]) Koppelm. Lieben schlägt vor zu lesen: שנאמר או בפטירת וכו'. — [13]) Ab. s. 44 a. — [14]) Esth. 10, 3. — [15]) ψ 76, 2. — [16]) II S. 8, 15. — [17]) Mal. 2, 7. — [18]) II K. 4, 9. — [19]) Spr. 10, 7. — [20]) Kethubboth 67 b. — [21]) Vgl. Berachoth 55 a.

ברתי' דמוריין כבר אוריין[1]), ואת סרשת הכסף בצדקתה, וגם עיון תפלתה ויתר דברי הצומות[2]), אשר עשתה וכבר צותה לפני מותה, להעלים אותה, ומצוה לקיים דברי המת[3]), הלא אלקים יחקור תעלומות וינהגנו על מית[4]).

6. (8) Michel b. David Chajjim Wiener-Spira st. Mi, (14. Tammus =) 11. Juli (451 =) 1691.

E. 595.

יום ד' י"ד תמוז ת"נ"א ל"פ"ק:
פ"נ הראש והקצין הנעלה כהר"ר מיכל בן האלוף מוהר"ר דוד דיין ז"צ"ל מווין תהא נ"צ"ב"ה.

7. (10) Elkele b. Benj. Wolf Spira, Enkelin Koppel Fränkels von Wien, st. So, (2. Nissan =) 24. März (457=) 1697.

F. 251.

יום א' ב' ניסן ת"נ"ז ל"פ"ק. — פ"נ ילדה נאה ויפה במ"מ עלקלה בת הקצין הרר וואלף בהאלוף מוה' אנשל מווין בן הגאון מהר"ש' ז"ל.

8. (11) Jares b. Jacob Koppel Spira, Gattin des Meir Schulhof in Wien, st. Do., (11. Ab =) 6. August (459 =) 1699. —

G. 263.

יום ה' י"א' מנחם ת"נ"ט ל"פ"ק: פה טמונה אשה חשובה עמרת לבעלה מרת יראת בת האלוף מוה' קאפל בן מהר"ר אנשיל מווין בן הגאון הגדול מוהר"ר שמעון שפירא ז"צ"ל"ה", אשת הנעלה כהר"ר מאיר בן הקצין כהר"ר אנשיל ש"ה[5]) י"ץ: יר'אית' ד' היא תתהלל[6]), רוב מצות ומ"ש"ט סעלה, אוכלי שולחנה ת"ח סגולה, תמימה עם ד' כלילה, ת"נ"צ"ב"ה.

9. (12) Hindele b. Wolf Spira, st. Mi, (27. Siwan =) 18. Juni (464 =) 1704.

K. 496.

יום ד' כ"ז[7]) סיון ת"ס"ד ל"פ"ק: פ"ט ילדה הינדלה בת הקצין כהרר וואלף ב"ת[8]) י"ץ בן ה"ה מוה' אנשל מווין בן הגאון הגדול מ"ה"ר"ש', ת"נ"צ"ב"ה.

---

[1]) Vgl. Kethub. 23 a. — [2]) Vgl. Esth. 4, 7. 9, 31. — [3]) Thaanith 21 a. — [4]) ψ 44, 22. 48, 15. Es müsste וינהגה statt וינהגנה heissen. — [5]) = שולדהאף. — [6]) Spr. 31, 30. — [7]) Lies ט"ז, da כ"ז an So. war, wie bereits Jahrg. 45, S. 207 bemerkt. [8]) = בעל תיבה.

10. (14) Scheba b. Samuel Kalisch, erste Frau des Landrabbiners Benjamin Spira, st. (4. Adar I =) 4. Februar (470 =) 1710.

J. 187.

ד' אדר ראשון[1]) ת'ע': דמוע תדמע עיני[2]), שׂ'ב'ע'ה ברעות נפשי, יגון כוחי כילה[3]), ב'יראה וחכמה אשה בכל אלה[4]), ע'דנית, עצנית, הרבנית הכלולה מרת שבע בת האשל הגדול מוהר"ר שמואל קאליש ז"צ"ל, מדברנא דאומתא[5]), אשת נעורים הגאון מוה' וואלף נ"ר"ו בהגאון מ"ה"ר"ש' ריש גלותא: שׂ'קדה ושמרה[6]) התורה והעבודה, ב'ת טוות[7]) בתענית ב' ו'ה תמידה, ע'ניים בני ביתה[8]) לימין אביון עמדה[9]), ב'נין ונכדי וחתני רבנן ורברב רווחה, מ'יין ופירות בחול לא נהנתה, אין דוגמתה, בסעת[10]) חנייתה, ת'נ'צ'ב'ה'.

11. (15) Anschel b. Wolf Spira Urenkel des Landrabbiners Aharon Simon Spira, st. Do., (18. Ijjar =) 7. Mai (471 =) 1711.

H. 65.

ה' ח"י אייר ת'ע'א' ל'ס'ק': בל'ג בעומר מר לי מר[11]), שערת בשרי תסמר[12]), בהעדר ספיר[13]) וגמיר[14]), צדיק ותמר[15]), קל כצבי ועז כנמר[16]), כהר"ר אנשיל בן הקצין כהר"ר וואלף י"ץ בהאלוף מוה' אנשיל בהגאון המפורסם מוה' אהרן שמעון שפירא ז"צ"ל"ה, א'ב'ד' ור'מ' ס'פ[17]): א'יש אמונה[18]), נ'תן פזרון לאביונה[19]), שׂ'מו כשמן חשוב היורד על הררי ציונה[20]), פנע בתלמיד ותיק בכ'ח' שנה, ל'שיעורין דאורייתא קבע אידנא[21]), לכן יהיה לו מנוחה נכונה, במעלת עליונים תחת כנפי השכינה, אמן.

12. (18) Ascher Anschel b. Aharon Jechiel Michel Spira st. Fr., (18. Nissan) 14. April (473 =) 1713.

L. 1076.

יום ו' ח"י ניסן ת'ע'ג' ל'ק': פ'נ' האלוף מוהריר אשר אנשיל ז"צ"ל בן הרב ה'ה' מוהר"ר מיכל נ"ר"ו בן הגאון הרב מדינה מוה' וואלף נ"ר"ו בן רבינו הגדול הגאון חמפורסם מוה' אהרן שמעון שפירא ז"צ"ל: א'יש

---

[1]) Hiermit erledigt sich der Vorschlag Jahrg. 45, S. 207. — [2]) Jer. 13, 17. — [3]) ψ 88, 4. Citat mit dem Pijjut מעוז צור. — [4]) Koh. 7, 28. — [5]) Sanhedr. 14 a. — [6]) Esra 8, 29. — [7]) Vielleicht ausgefallen יתיבת. — [8]) Aboth I, 6. — [9]) ψ 109, 31. — [10]) בסיעת (?). — [11]) Jes. 38, 17. — [12]) Job 4, 15. — [13]) L.: סביר. — [14]) Schabb. 63 a. — [15]) ψ 92, 13. — [16]) vgl. II S. 1, 23. Hab 1, 8. — [17]) = מה פראנ. — [18]) Spr. 28, 20. — [19]) ψ 112, 9. — [20]) ψ 133, 2. — [21]) Ber. 43 b. Die Formen אביונה und ציונה sind natürlich nur des Reimes wegen gewählt.

אמונה[1]), רב תבונה[2]), נ׳תן סזר לאביונים, ש׳מו כשמן המוב חיורד אל הררי ציון, י׳ד ושם[3]) בנגלה ובצפונה, ל׳סנים מהפרגוד[4]) תהא נשמתו מטונה.

13, (14) Ascher Anschel b. Michel Wiener-Spira[5]) st. Mo, (2. Tammus =) 17. Juli (474 =) 1714.

N. 2568.

(I. Auf der Vorderseite) לא נאמר כי מוב בשני[6]) בחדש תמוז יום חמישי, כי בו ניתק חוט השני[7]), בצהרים העריב שמשי[8]), נעדר מחמד עיני, ונפלה עטרה מעל ראשי[9]), פתאום נהסכה ששוני ליגוני[10]), ממרום שלח חשך והאפיל אמשי[11]), בפטירת בית רענן, יפה פרי תואר[12]), הרב הגדול מאחיו, בקומה והידור[13]), פאר הדור, ה׳ה מוהר״ר אשר אנשל שפירא ז׳צ׳ל, ראש ב׳ד מ״ש וריש כנישתא דבית הכנסת ציגיינר, בן הראש והקצין כהר״ר מיכל ווינר ז׳צ׳ל: א׳פתח[14]) פי בקינה, ש׳פתי ידובבו מענה, נ׳הי ויולל אענה, ם׳לצות סביבי יחנה, ש׳פרפיר[15]) וזיו תנה (?), י׳צא ממקומי ופנה[16]) לבכיה במר ולענה, ר׳שום בכתב אמת אשננה[17]), ל׳פניו ילך צדיק ונתינה, א׳ל עליון ימציאהו חנינה.

(II. Auf dem oberen Steine an der Südseite) א׳שר ברוך מבנים עזר[18]) מצריו תה׳י[19]) בישיבה עליונה, ש׳קט ישב ושאננים[20]), במעלת קדושי׳, ת׳כ׳ השכינה, ר׳חם ירחמנו שוכן עננים, יניחהו במנוחה נכונה.

(III. Auf dem unteren Steine an der Südseite:) א׳בד כלי חמדה, על זאת עיני כנחל נגרה[21]), נ׳פש מובה ובעל מדה, ברך את ד׳ כל היום תדירה, ש׳כולה ישבתי וגלמודה על שבה עטוי׳ כגולה וסורה[22]), י׳דיו רב לו[23]) לתורהול תעודה[24]) בקמא ובתרא מהדורה[25]), ל׳חמו פרש[26]) להכין ולסעדה[27]) לכן קראן לי מרה[28]).

(IV. Auf dem oberen Stein an der Nordseite:) א׳שריו יכוננו ולא ימעד[27]), ישכן בעצי עדן בצל, ש׳מרהו נצח סלה ועד, מכל פגיעות אותנו הצל, ר׳צוי אחיו בבקר יאכל עד[28]), נער בשטן הלא זה אוד מצל[29]).

---

[1]) Dieselben Wendungen wie in voriger Nr. 11, (15). — [2]) Spr. 14, 29. — [3]) Jes. 56, 5. — [4]) Vgl. Chagiga 15 a. — [5]) Jahrg. 45, S. 207, Nr. 19 muss das Citat lauten: HK. 381 a Nr. 11408. — [6]) Raschi zu I M. 1, 7. — [7]) Vgl. Schabb. 151 b. — [8]) Amos 8, 9 vgl. Moed kat. 25 b. — [9]) Kl. 5, 16. — [10]) Moed katon 25 b. — [11]) Kl. 1, 13 II M. 10, 21. — [12]) Jer. 11, 16. — [13]) Vgl. Joma 18 a. — [14]) Von hier an geben die Zeilen 1, 3, 5 u. 7 des Akrostich אנשל, u. den Zeilen 2, 4, 6, 7 u. 9 des Akrostich שפירא. — [15]) Dan. 6, 20, vgl. 5, 6 wonach vermuthlich שנה וזיו zu lesen ist. — [16]) Ber. r. zu I M. 28, 10. — [17]) Dan. 10, 21. — [18]) V M. 33, 24. — [19]) Das. v. 7. — [20]) Jer. 30, 10. — [21]) Kl. 2, 18. 3, 49. — [22]) Jes. 49, 21. — [23]) V M. 33, 7. — [24]) Jes. 8, 20. — [25]) Baba bathra 157 b. — [26]) Jes. 58, 7. — [27]) Jes. 9, 6. — [28]) Ruth 1, 20. — [29]) ψ 37, 31. 40, 3.

(V, Auf dem unteren Stein an der Nordseite:) אי"כפ"
הכבדת"[1]), הוכפלו פשעי ועוני, נ"פגתי עד מאד[2]), ונדכתי, רבתה אנחתי ויגוני, ש"אנתי מנהמת לבי, נהמתי ודמעת דמע עיני[3]), י"שבו לארץ, ידמו זקני עדת"[4]), כי נשא פנים לקח מני, ל"עזרה יצאו[5]) יקוננו לעמתי, יקרו' רוח אצלי ואוני.

(VI. Auf der Rückseite:) ביום שלא נאמר בו כי טוב ה' לחודש תמוז ע"ד"ת' ל"ק'.

אי"כה נ"היה ש"מה, י"שבנו ל"בדה, פרוץ בלי חומה[6]), וקדר גלגל חמה, וחינו כאניה בלהימה[7]), בהעדר הוד והדר, פינת מגדל אדר[8]), הראש והסדר[9]), הרבני גדול נודר נדר מוהר"ר אשר אנשיל ראש ב"ד' מורה שוה פה פראג י"ע"א בן הראש והקצין הנעלה כהר"ר מיכל ווינר שפירא ז"צ"ל' ה"ה':
מ"ה"ר"י כתף חלציו בעם פוצו[10]), נעו גם נצו[11]), מרחוב אל רחוב רוצו ותמהרנ' תשאנ' קינה[12]),
א"נרר אנינות ואבל[13]), כי אחזוני ציר וחבל[14]), כי קרב רב החובל[15]) אל פני שוכן מעונה,
נ"ש"בר מטה עוז ותפארה[16]), יודע לקח בסברה, חכם בעל קומה וצורה, ויהי ידיו אמונה[17]),
י"ל"ך מישיבה לישיבה, ויזכו לחזות בטי"כה, בצרור החיים לעולם הבא תהא נשמתו מטונה[18]).

14. (22) Ritschel b. Wolf Spira, Gattin des David Jitteles, st. 8d, (26. Nissan =) 15. April (479 =) 1719.

J. 106.

בש"ק ד"ר ניסן ת"ע"ש לפ"ק':
שבה למנוחה, ועזבה לאנחה[19]), ונשמתה פרחה, אשה חשובה, ב"ת' נדיבה[20]), גדולים וחורים התהלכה מישרים[21]), סבלה יסורים, הצנועה וחסידה מרת רישל בת הקצין המפורסם כהר"ר וואלף שפירא, נכד הגאון ז"צ"ל, אשת האלוף מ"ו"ה"ר' דוד י"טלש י"ץ':

---

[1]) V M. 33, 24. — [2]) I M. 49, 27. — [3]) Sech. 3. 2. — [4]) Job 33, 7. — [5]) ψ 38, 9. — [6]) Jer. 13. 17. — [7]) Kl. 2, 10. — [8]) Vgl. Jes. 37, 7. — [9]) Spr. 25, 28. — [10]) Vermuthlich היינו כאניה בלב ימה, vgl. Spr. 30, 19. — [11]) Vgl. Micha 4, 8. — [12]) III M. 1, 8. — [13]) I S. 14, 34. — [14]) Kl. 4, 15. — [15]) Jer. 9, 17. — [16]) Citat aus dem Klagelied Men. b. Machir אבל אעורר אנינות אנרר. — [17]) Jes. 21, 3. — [18]) Joma 1, 6. — [19]) Jer. 48, 17. — [20]) II M. 18, 12. — [21]) I S. 25, 29. [22]) Moed kat. 25 b. — [23]) HL. 7, 2. — [24]) Spr. 23, 31.

ר'אש ולענה הכוני[1]), אל הלקח מחמד עיני[2]), יזלו עפעפי מים[3]) וימעדו קרסולים[4]), שיעמה בי טוב סחרה, לא יכבה נרה[5]), שיבחה עצום ורב, כמיכל ומרב[6]) לת'ת' גדלה בניה, לעני שלחה ידיה[7]), שכינתה בעב הענן, בצל שדי תתלונן[8]).

15. (24) Chajja b. Ascher Anschel Wiener-Spira, Gattin des Samuel b. Elia-Spira. st. Fr, (3. Adar =) 7. März (481 =) 1721.

N. 371.

נפש חי"ה, ח' אדר ת'ס'א' ע'ש'ק' בחצי יום ידעה קצה, וג' ימים מקום אראלם צעקו חוצה[9]), על שקדמה לקרא שבת רצה, אשת חיל הצנועה מרת חיה בת הרב ה'ה' מוה' אנשל ווינר ד'מ'ש' ז'צ'ל', אשת נעורים הרב ה'ה' מהר'ר שמואל נ'ר'ו' בהגאון הגדול מוה' אלי' שפירא ז'צ'ל' ר'מ' ודרשן פ'ס': חגרו שקים[10]), חלצו כתפים, שאו קינה על שפים[11]), משחו כפים וילולי יליל, ידה בצדקה וג'ח' ומעשים טובים, נודע שמה בשער בת רבים[12]), יראת ד' היא תתהלל[13]), העירה שחר[14]) ונרדה שינה[15]), לשבוע חכמה בחוץ תרונה[16]), סבלה יסורין באהבה ורינה, בעל הרחמים המציא לה מנוחה נכונה, ורחמיו על נפשה יגולל.

16. (25) Lena b. Abraham Berlin, erste Gattin des Primators Simon Wolf Fränkel-Spira, st. So,, (11. Ijjar =) 16. Mai (483 =) 1723.

E. 236.

א' י'א' אייר ת'ס'ג' ל'ק': צרה כמבכירה, בחודש זיו פנה זיוה והדרה, עיל שיבר בת עמי אבכה מרה[17]) ל'פ'ק', בצאת נפשה כי מתה[18]), חסידה ברושים ביתה, יולדת וילדה מרת לאנא בת הגאון ה'ה' מ'ו'ה'ר'ר' אברהם ר'ו'א'ב'ד' ור'מ' דקהל אשכנזים באמשטרדם, אשת האלוף הקצי פ'ו' מוהר'ר שמעון שפירא פרנקלש:

לעג'א' ורוש הרוני[20]), מרורים השביעני, אל הלקח מחמד עיני, אבל תחת מעשה יעמני[21]), כחץ למטרה שמני[22]), רחוק מכרה מפנינים, נודע בשערים מעלה[23]), אשה מהוללה לא מצאתי בכל אלה[24]), אב הרחמן, יצרור בצרור החיים נשמתה א'ס'.

---

[1]) L.: הרוני Kl. 3, 15. — [2]) Jech. 24, 16. — [3]) Jer. 9, 17. — [4]) ψ 38, 37. — [5]) Spr. 31, 18. — [6]) I S. 14, 49. — [7]) Spr. 31, 20. — [8]) ψ 91, 1. — [9]) Jes. 33, 7. — [10]) II S. 3, 31. — [11]) Jer. 7, 29. — [12]) HL. 7, 5. — [13]) Spr. 31, 31. — [14]) ψ 57, 9. — [15]) Esth. 6, 1. — [16]) Spr. 1. 20.— [17]) Kl. 3, 48.— [18]) I M. 35, 18. — [19]) ψ 104, 17. — [20]) Kl. 3, 15. In den Wendungen ähnlich Nr. 14 (22). — [21]) Jes. 61, 3. 10. — [22]) Kl. 3, 12. — [23]) Spr. 31, 10. 23. — [24]) Koh. 7, 28.

17. (Vgl. Nr. 20 Ende, S. 208) Malka b. Lipmann Turnau Enkelin des Landrabbiners Wolf Spira, st. Sd, (19. Siwan =) 10. Juni (484 =) 1724.

L. 1036. H K 136a N. 7537.

בשבת קודש י"ט סיון ת"פ"ד ל"ק: פ"ט ריבה אחת בת נדולי הדור, לבושה הוד והדר[1]), בתולה נאה בט"ט ותואר וקומה, יונה תמה, מרת מלכה בת הקציו כהר"ר ליפמן טורנא ז"ל ח"[2]) הנאון מ' וואלף בהנאון הנדול מוה' אהרן שמעון שפירא ז"צ"ל"ה"ה:

מ"עשיה ל"שמים נעימים, כ"קטורת ה"סמים, ומנחה בלולה לעבדת קונה, זריזה בנפשה והונה, כעלמה ובתולה, צפה לעני שלחה[3]), ממון וארוחה, זו מלון וזו מנוחה, יהי שלום בחילה[4]).

18. (27) Dobrisch, Tochter des Primators Asriël Bondi, Frau des Darschan R. Elia Spira, st. Fr. (17. Adar =) 2. März (485 =) 1725.

L. 203.

בע"ש ק' י"ז אדר ת"פ"ה ל"ק: הרבנית, ד'ברנית, א'הרונית, ב'ירנית, ר'חמנית, ש'אננית[5]), מרת דאבדיש בת פ"ז המפורסם כהר"ר עזריאל יום טוב פרימס אשת הנאון הנדול ר"מ וריש כלה פ"פ מוה' אלי' שפירא ז"צ"ל"ה"ה: ד'א' ב'ר'י'ש' כל חכמה ויראת ד' אוצרה[6]) ולנבה מלתא זוטר בעוז מתניה חנרה[7]), א'שת חיל מא' עד ת' עליה נאמרה[8]), כל טוב לא חסרה, טעמה כי טוב סחרה[9]), ב'ת' טובים וגדולים משובחת בעשר הלולים, כנפן פורי' ובניה כזיתים שתולים[10]), רבות בנות עשו חיל והיא על כלנה[11]), בשכל ובינה, ויהי ידיה אמונה[12]), ובכל עת ועונה, ש'ינה מעיניה נדדה[13]), נדלה בני' כלי חמדה, בכן ת'נ'צ' עם נשמת ש'ר'ר'ל[14]) באנורה.

19. (Vgl. Nr. 34 Ende, S. 209) Freudel b. Jacob Jeruschalmi, Gattin des Mose b. Benj. Wolf Spira st. (17. Kislew =) 6. December (487 =) 1726.

E. 224.

י"ז כסלו ת"פ"ז: אשה חכמה בתואר וקומה, ממשפחת רמה, היולדת מרת פריידל בת הראש והקצין ר' יעקב ירושלמי ז"צ"ל: אשת הנעלה כחרר משה י"ץ בהקצין חמנוח כהרר וואלף שפירא נ"ה ז"צ"ל: פ"ד"י ד'ל'יותיה ופרזון צדקת ידיה, י'ר'אה, ו'ש'ל'י'מ'ה' במעשיה, ויחום משפחת בית אביה, הנם כתובים על ספר דברי הימים[15]) למלך עולם, תהא נפשה בנן עדן צרורה.

---

[1]) Spr. 31, 25. — [2]) = חתן. — [3]) Das. v. 20. צפה ist Schreibfehler für כפה. — [4]) ψ 122, 7. — [5]) Vgl. Num. r. zu IV M. 27 1 ff. — [6]) Jes. 33, 6. — [7]) Spr. 31, 17. — [8]) Das. v. 10 ff. — [9]) Das. v. 18. — [10]) ψ 128, 3. — [11]) Spr. 31, 29. — [12]) II M. 18, 12. — [13]) Esth. 6, 1. — [14]) = שרה רבקה רחל לאה. — [15]) I Kön. 14, 19 u. ö.

20. (13) Rebecka b. Anschel Spira, Gattin des R. Michel Spira, st. Do., (22. Marcheschwan =) 6. November (488 =) 1727.

J. 134.

יום ה' ד'ב' מרחשון ת'פ'ח[1]) ל'פ'ק': פ'ט' האשה הרבנית מרת רבקה בת האלוף מוהרר אנשל בהגאון המפורסם מוה' אהרן שמעון ז'צ'ל' שפירא, אשת הרב הגדול מוהרר מיכל בהגאון מוהרר וואלף בהגאון ה'ג'ל' ז'צ'ל': אשה יראת ד' תתהלל[2]), נ'ודע צ'דקתה ב'שערים ה'לוליה[3]). נ'ות בית[4]) ועגנות צרק[5]) בתום דרכיה[6]), צ'דקתה תעמוד לעד יתהלך לפניה[7]), ב'שלום תבואה ותנוח על משכבותיה[8]), ה'עת עד לקצ[9]) הימין תעמוד לגורלה[10]), ת'נ'צ'ב'ה'.

21. (28) Slawa b. Benj. Wolf Spira, Gattin des R. Jona Landsopher[11]), st. Sd., (21. Tebeth =) 3. Januar (488 =) 1728.

C. 61.

ביום ש'ק' ד'א' טבת ת'פ'ח' ל'פ'ק: פ'ט' האשה חשובה הצנועה מרת סלאווה[12]) בת הקצין הר'ר וואלף נכד הגאון מוה' אהרן שמעון שפירא ונכד להגאון מוה' מענדל ב'ס' א'ב'ד' ור'מ' ד'ק'ק' פ'פ' דמין, אשת הרב המנוח מוה' יונה בן מוה' אלי' סופר מדינה ז'צ'ל', ת'נ'צ'ב'ה'.

---

[1]) HK. 380 b, Nr. 4923 hat תס"ח gelesen. Tages- u. Monatsdatum stimmen für 468 u. 488 überein. Da aber, wie aus Nr. 12 (18) hervorgeht, Michael Spira, der in vorliegender Grabschrift als verstorben bezeichnet wird, im Jahre 1713 am Leben war, so ist zweifellos תפ"ח die richtige Lesung. Sie stimmt auch zu GE. [= Gal Ed] 66 (vgl. S. 208, Nr. 26), wonach Michael am 8. October 1723 gestorben ist. — [2]) Spr. 31, 30. — [3]) Vgl. das. v. 31. — [4]) ψ 68, 13. — [5]) ψ 45, 5. — [6]) Vgl. Job 4, 6. — [7]) ψ 111, 3. Jes. 58, 8. — [8]) Das. 57, 2. — [9]) L.: לקץ.— [10]) Dan. 12, 13. — [11]) Vgl. GE. Nr. 32, dtschr. Th. S. 29; HK. 237 b u. Kaufmanns Bem. das. — [12]) Sie war zweifellos die Namensträgerin der Slawa, Tochter des R. Mendel Bass, Rabbiners in Frankfurt a. M., die am Do. (9. Elul =) 1. September (432 =) 1672 gestorben ist (vgl. HK. S. 43a, Nr. 7747 u. Horovitz, אבני זכרון, Nr. 939, S. 96 b). Ihre Grabschrift lautet: L. 1248. יום ה' ט' אלול ת'ל'ב' ל'פ'ק': פה טמונה, אשה הגונה, היולדת מרת סלאווה בת הרב הגאון מוהרר מענדל ב'ס' ז'צ'ל' א'ב'ד' ור'מ' ד'ק'ק פראנקפורט: ס'לה אבה, אשה נצבה, בבית התפלה, ל'גבר ואיתתא מקרבא הנייתא, בשתיה ואכילה, אישה גברת, בשלש נזהרת (Vgl. Schabb. 31 b), בהטורה וקלה, והספרא אחים, בת מנחם אין לה ה'חיים נתונה, מנשים שאננה, הבטחה נרולה.

22. (29) Chajja Sara b. [Benjamin] Wolf ha-Levi [Fränkel] aus Fürth, st. am Sd., (1. Schebat =) 1. Januar (489 =) 1729.

L. 469.

בשבת ר"ח שבט ת"ס"ט ל"פ"ק.

פ"ט הבתולה הילדה חיה שרה בת האלוף מוה' וואלף פ"ירדא ס"ג"ל ע"ה"ק[1]) י"צ"ו, לכן תהא נשמתה ב"ה צרורה.

23. (30) Benjamin Wolf b. Simon [Elias Wedeles], Enkel des Darschan R. Elia Spira, st. So., (24. Kislew =) 21. December (492 =) 1731,

H. 47.

א' ד"ד כסלו ת"צ"ב ל' יום מהומה מבוסה ומבוכה[2]), כי לתוגה נהפכה, שמחת חנוכה[3]), כי נעדר מגדל עדר[4]), הוד והדר, בחור חשוב, נאה אף נעים, מילדי שעשועים[5]), הר"ר בנימין וואלף ז"ל בהאלוף מוה' שמעון נ"ד[6]) י"ץ, בהגאון ה"ה מוה' אלי' שפירא ז"צ"ל, ר"ה ודרשן פ"פ: **ב"נ"י"מ"י"ץ** בן אוני[7]), עליו דלפה עיני[8]), **ר'א'ל'ף** רבתא, ימא ולילותא, **ש"פ"י"ר"א"** כשפיפירא[9]), וכחמה מיהרא, בן י"ד' שנה, לטוב פנה, גמיר בגמרא ובמשנה, לכן ת"נ"צ"ב"ה.

24. (31) Freudel, Tochter des Primators[10]) Simon Fränkel-Spira, st. Di., (29. Tischri =) 26. Oktober (495 =) 1734.

A. 656.

יום ג'ימל ערב ראש חודש מרחשון ת"צ"ה ל"פ"ק: כבי עלי דוי[11]) בפמירת בתולה נאה ינוקה וחכמה, במעלות הרמה, נטמנה באדמה, מרת פריידל בת הראש והקצין ר' שמעון שפירא פרענקל ר"ה[12]) י"צ"ו, ונכד הגאון ז"צ"ל, תנוח במנוחה נכונה, תחת כנפי השכינה, ולגורלה תעמודה[13]).

25. (32) Mate b. Mordechai von Hamburg, Gattin des Landrabbiners Mose Isaak Spira, st. (16. Tischri =) 20. September (497 =) 1736.

D. 448.

ביום הראשון דחג **ה' ס"ו"כ"ו"ת"** ל"פ"ק: פה נטמנה האשה חכמה וצנועה הרבנית מרת מאטי בת הקצין פרנס ומנהיג כהר"ר מרדכי ז"ל

---

[1]) = עיקר הקהל. — [2]) Jes. 22, 5. — [3]) Vgl. Esther 9, 22. — [4]) Micha 4, 8. — [5]) Jer. 31, 20. — [6]) = נבאי דמתא. — [7]) I M. 35, 18. — [8]) Job. 16, 20. — [9]) L.: כשפירירא. — [10]) So ist Jahrg. 45, S. 209 sub Nr. 31 zu berichtigen. — [11]) Jer. 8, 18. — [12]) = ראש הקהל. — [13]) Vielleicht zu lesen: יעמידנה.

מהמבורג, אשת הרב מוהר״ר משה יצחק נ״ר״ו בן הרב מוה׳ אהרן יחיאל מיכל ז״צ״ל׳ שפירא:

מ״דת א״רחות ט״וב י״שרותה, אפס קצהו, ושמץ מנהו אזכירה, מ״אד נזהרה, במצות קלות כבחמורה[1]), א״מת אמת תפסד ושפה ברורה, א״ך טוב וחסד רדפה לעשות רצון קונה[2]), בזריזות נמהרה, ט״הורות לב באהבה את ד׳ ותורתו, ולעבדו ביראה ובמורא, ידי עניים ואביונים החזיקה[3]) במתן סתרה, חלקה בחיים עם צדיקים תזכה לאורה, ונשמתה בצרור החיים תהא צרורה.

26. (35) Malka b. R. Meschullam, Gattin des Eleasar Mendel Spira, st. Fr., (26. Adar II =) 29. März (497 =) 1737.

C. 16.

ד״ו׳ אדר שני ת״צ״ז׳ ל״פ״ק׳: בערב שבת, יקד אש בלבבי ולבת[4]), בהעדר אשה יקרה מפנינים, כל ביתה לבוש שנים[5]), ענוגה ורכה בשנים[6]), מרת מלכה בת הנעלה כהר״ר משולם ר״ז׳ י״ט׳ י״ץ׳, אשת הנעלה כהר״ר אלעזר מענדל בהרב מוה׳ שמואל ד״מ״ש׳ נ״ר״ו׳ בן הגאון ה״ה׳ מוהר״ר א״י׳ שפירא ז״צ״ל׳: מ״צות רדפה, ל״עניים העדיפה, כ״פה לאביון שלחה[7]), ה״נה מזון וארוחה, בב״ה׳ שחרית וערבית שכיחה, לכן בכבוד יהיה מנוחה[8]).

27. (34) Abraham b. Mose b. Wolf Spira st. (22. Tammus =) 21. Juli (497 =) 1737.

E. 225.

ד״ב׳ תמוז ת״צ״ז׳ ל׳: היום קובל[9]) אנינות ואבל, ליושבי תבל, על פטירת צעיר לימים, מגדולי רמים, נתגדל בין ברבי חכמים, יניק וחכים[10]) התורני כהר״ר אברהם ז״ל׳ בן הנעלה כהר״ר משה י״ץ׳, בהקצין הר״ר וואלף שפירא, נכד הגאון ז״צ״ל׳:

א״בל אעודד, ואתאונן במרר, ב״על קומה ותואר, במעשיו מפואר, ר״ך בשנים, מבחר מפנינים, התמיד בלימודו, הוי הודו! מה טובו אהליו, בפרטיו וכלליו, ישדים מעלליו, בדוב הלוליו; נקי הרעיון, מטיב הגיון[11]) בעוז חביון[12]), יסת ירהו תחת כנפי יושב בסתר עליון.

28. (33) Schifra b. R. Wolf Spira, zweite Frau des R. David Oppenheim, st. (8. Tebeth =) 31. December (498 =) 1737.

---

[1]) Aboth II, 1. Richtig wäre: במצוה קלה. — [2]) ψ 23, 6. — [3]) Vgl. Jech. 16, 49. — [4]) Vgl. Jes. 10, 16. — [5]) Spr. 31, 21. — [6]) V. M. 26, 56. — [7]) Spr. 31, 20. — [8]) Jes. 11, 10. — [9]) Ber. r. c. 96. — [10]) Kidd. 32 b. — [11]) Reminiscenz aus der Selicha מלאכי רחמים. — [12]) Hab. 3, 4. — [13]) ψ 90, 1.

K. 122 . . . . . .[1])

לסדר פרשה זו סתומה[2]), נסתמו עיני ואבדה חכמה. מספד רב ומר ארעיטה[3]), ליל ג' חצות לילה רבתה חרדה ובהלה, בארזים שלהבת נפלה[4]), שמונה ימים לירח מכת. מישושי וחגי שבת[5]). שׁ'בעה ברעות נפשי עגומה[6]), וגדול כים שברי[7]) ולבי הומה[8]). פּ'זר נתנה לאביונים[9]) תדירא, וי דבלה החיא שוסרא[10]), ר'עה ראיתי באבדון מולדתי[11]), היה בה צניעו' וחכמ' יתירה, ד'יתה כאניות סוחר ממרחק[12]) נודע שמ' מנורה טהורה, שׁ'ם האחת שׁפּ'ר'ה' מעשי' שפירין[13]), ברתא דמורין, פּ'רי קודש הלולה[14]), משלשלת היוחסין גדולה, י'קרה מבחר פנינה[15]), חכמני' דרשני'[16]) מופלגת בכל מעלה, ר'אוי' היתה בּ'ת' שׁ'בּ'ע' לדוד ראש ישראל עדת טי מנה, ארטלתא דהנאון הגדול כבוד מ'ו'ה'ר' דוד אספענהים ז'צ'ל, שהיה א'ב'ד' ור'מ' פה והמדינה, בת הגאון מוהר'ר וואלף שפירא ז'צ'ל, הרב המדינה בן לשמעון הצדיק המוכתר בכתר תורה, ושימש מ' שנה זכותה וצדקתה עלי תהא מגינה, נשמתה תהא צרורה עם נשמות הגנוזות תחת כנפי חשכינה, אמן.

29. (36) **Ascher Anschel b. Samuel Spira, st. Do.,** (8. Tammus =) 26. Juni (498 =) 1738.

H. 84.

יום ה' ח' תמוז ת'צ'ח' ל'פ'ק' : אבד שמחת ראשי[17]), אסם נר שמשי, ידידי למקומו ברח[18]) נפלאות מרעו הזריח, אזל לקוצר שנים, סאר יקרתו רב אונים, היניק וחכים מחכים רבותיו[19]) כהר'ר אשר אנשיל בן מ' שמואל שפירא, לא הגיע לבן חמשה עשרה לגמרא[20]), נאזר בתורה, בפלפלים ברה, פתאום יצא נפשו שמי שערה, ותהא נפשו בצרור החיים צ'רורה.

30. (37) **Jachetel b. David [Simon] Fränkel [Spira], st. So.,** (26. Marcheschwan =) 9. November (499 =) 1738.

---

[1]) Die erste Zeile, die das Datum enthielt, ist unleserlich. Sie lautete vermuthlich: ליל ג' ח' טבת תצ"ח לפ"ק. Vielleicht sollte das Wort חיצות' hinter ג' ליל des Textes das Chronistich bilden. Der Abdruck im „Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann" S. 558 ist nach dem hier vorliegenden zu berichtigen. — [2]) Ber. r. zu I M. 47, 28. — [3]) Vgl. Jech. 27, 31. — [4]) Sech. 11, 1. — [5]) Hos. 2, 13. — [6]) ψ 88, 4. — [7]) Kl. 2, 13. — [8]) Jer. 4, 16. — [9]) ψ 112, 9. מזרה müsste es natürlich heissen. — [10]) Ab. s. 20 a. — [11]) Esth. 8, 6. — [12]) Spr. 31, 14. — [13]) II M. 1, 15 u. die Haggada dazu. — [14]) III M. 19, 24. הלולה ist eine unter dem Zwang des Reimes gebildete Unform. — [15]) Spr. 3, 15. — [16]) Baba b. 119 a. — [17]) ψ 137, 6. — [18]) IV M. 22, 11. — [19]) Chagiga 14 a. — [20]) Aboth V, 21.

A. 611.

א' ד'י מרחשון ת'צ'ט ל': לבי עלי דוה[1]) בפטירת בתולה נאה יניק וחכמה, ממעלות הרמה, נטמנה באדמה, מרת יאכטל בת הנעלה כה' דוד פרענקל י"ץ, תנוח במנוחה נכונה, תחת כנפי השכינה.

31. Samuel b. Elia Spira, st. (15. Schebat =) 13. Februar (560 =) 1740[2]).

L. 1055.

ושמואל מת ויספדו לו כל ישראל[3]), בחמשה עשר ב'ש'ב'ט' מוסר, צדיק לדורו נחסר, בליל קודש השבת, נהפך לאבל כינורי[4]) עונבי נשבת, ביום אשר לחמו כפל[5]) [במרום] שכון בערפל, ונקבר בט'ז' יום חושך ואופל[6]), על העדר מב'ד' מ'י'ש' ראש עיקר ולא טפל, כי שר' וגדול בישראל היום נפל[7]) ל'ק': ושמואל שוכב בהיכל ד'[8]), הוא ניהו רבן המרומם, הרב המופלא כמהור"ר שמואל ראש וד'מ'ש' ורב ומ'צ' לעדת ישורון ב'ב'ה'כ'נ' חצר הגדול בהנאון המפורסם, ערוגת הבושם, כמהור"ר אלי שפירא, ריש מתיבתא וריש כלה סה פראג ואב בית דין ור'מ' בכמה קהלות ז'צ'ל'ה'ה':

שמ'עו נא הב'טו וראו, היש מכאוב כמכאוב[9]), ו'י זעקו על האבידה, אשר אבד[10]) ונתפס בעון חובי, אזעק ל'שמים ואקונן ואמרר בבכי[11]), בי'רא כרע' דאבא[12]) אלי' גאון עזינו, ר'יח נודף כבושם[13]) וכמרי דכי'[14]) ככוד רבינו אלי' בסילוקו כל העם כמר נפשם צעקו, רכב ישראל אבי אבי'[15]) להאי שפי'ר'א' דבלע[16]), בזברי כרקב בעצמות'[17]) ורצח בלבבי[18]), ז'כותו יגן כל מחלה להסיר מקרב[19]) ולהפך לשמחה יגוני ועוצבי[20]), ל'ראותו לעת יקיצו וירננו שוכני עפר[21]) צמאה נפשי ודאבי[22]), בבוא איש צמח שמו[23]) דודי גואלי וקרובי, רוח הנדיבה ונשמתו הקדושה והטהורה הי' צרורה בצל צח[24]) בסוד אלהים השומע שועת ניבי.

32. (34) Rebeka b. R. Elia Spira, Gattin des [Jacob Benjamin] Wolf ha-Levi b. R. Baermann [Fränkel] aus Fürth, st. Mi, (12. Marcheschwan =) 2. November (501 =) 1740.

---

[1]) Kl. 5, 17.— [2]) Die GE. 97 bereits abgedruckte Inschrift ist nach dem vorliegenden Neudruck in einigen Punkten zu berichtigen. — [3]) I S. 28, 3. — [4]) Ijob 30, 31. — [5]) Vgl. II M. 16, 29. — [6]) Jes. 29, 18. — [7]) II S. 3, 38. — [8]) I S. 3, 3. — [9]) Kl. 1, 12. — [10]) Moëd k. 25 b. — [11]) Jes. 22, 4.— [12]) Men. 53 a.— [13]) Ber. r. zu I M. 12, 1. — [14]) Chullin 139 b. — [15]) II K. 2, 12.— [16]) L.: דבלי, vgl. Ab. s. 20 a.— [17]) Spr. 16, 4.— [18]) ψ 42, 11.— [19]) II M. 23, 25.— [20]) Esth. 9, 22.— [21]) Jes. 26, 19. — [22]) ψ 42, 3.— [23]) Sech. 6, 12. — [24]) Vgl. I S. 10, 12.

L. 214 a.

יום ד' נגעה יד ד' ב"י[1]) מרחשון תוארה הוסר ונשתין[2]), כל לבבי וכל ר'א"ש' לזעון[3]) ל"ק. פה ספונה מטונה, אשה חשובה והגונה, אביונים שלחה ידיה[4]) לצדקת פזרונה[5]), בכל עת ועונה, עניי עם נשאו קינה, בעיניה עוליה בכינה, למעלה חן ולמטה חנינה, מרת רבקה בת הגאון המפורסם ר"מ ודרשן ס"ס כ"מ"ה"ר אלי' שפירא ז"ל"ה", בעל מחבר אלי' זוטא ורבה, אשת הקצין ר"ה מו' וואלף ס"ל מ"ה[6]) דק', בהגאון החסיד המפורסם בדורו כמוה' בערמן ס"ל ז"ל"ה" בפיורדה היה חונה, ובכמה[7]), לתל שהכל אליו פונה[8]), ר'בות בנות ק'ונגו ה'ללו[9]), בנפש מר על עזי כנמר, ה'וי ק'רא ב'כל ר'חובות, מפחד בשרי סמר[10]) ש"פ"י"ר"א' מעשיה בנועם הנעלם ומטיר, ותחי' בהקיצו קרוצי חימר.

33. (42) Ascher Anschel b. Jacob Koppel Spira, st. (18. Tebeth =) 6. Januar. (501 =) 1741.

E. 221.

ח"י טבת ת'ק'א' ל'ק': שבת קודש יום מנוחה, נהפך לינון ואנחה, לאיש אשר בשנים רך היה, ואת ד' הוא ירא, בעל גומל חסדים, וקובע עתים לתורה, הרי"ר אשר אנשיל בהקצין כהר"ר יעקב קאפ"ל, נכד הגאון מו' שמעון שפירא זצ"ל, ת'נ'צ'ב'ה'.

34. (44) Rêsel b. R. Arjeh Loeb Spira, Gattin des R. Simon Spira, st. So., (18. Ijjar =) 4. Mai (501 =) 1741.

L. 474 b.

ביום החמשי, אסף שמשי, קצתי בחי"[11]) אייר, ספדו מר בלי שיעור, חם לבי[12]) ואש קדחה בי ככיור[13]), כי שתיהם גם יחד בקוצר זמן בלי שיור באש א'ש"ר' תבער יער ל'ק'[14]):

סה ספונה מטונה אשה יקרה והגונה, מראית תוארה כשושנה, הגבירה מרת ריזל בת ה"ה הרב כ"מ"ה"ר' אריה ליב שפירא ז"צ"ל, אשת התורני הנעלה כהר"ר שמעון בהרב כמהור"ר שמואל שפירא ר'ב"ד' ו'ד'מ'ו'ש' ז"צ"ל: דבר ילדת זעקה, להספידה בקול בביתה [בכיתה?], ל'ק'כ"י' אותה חץ בלבי ב'ת' נדולים ר'ב' שאנת א"ר"י' שאנתי, ז'לנו עיני[15]) על קבר אשר ירית, כרית[16]) ש"פ"י"ר' להיות עם צדקניות בעדן גנתי, ובהקיץ ישיני עפר מהמנויים לתחיתי.

---

[1]) Job 19, 21. — [2]) Der Verf. hat vermuthlich an Dan. 3, 19 gedacht. — [3]) Vgl. Jes. 1, 5. — [4]) Spr. 31, 20. — [5]) Ri 5, 11. — [6]) = טוב הכהל. — [7]) Erg.: [הלות]. — [8]) Ber. 30 a. — [9]) הללה schlägt K. Lieben statt dessen vor. Es ist wohl eher an הילילו zu denken. — [10]) ψ 119, 120. — [11]) Vgl. I M. 27, 46. — [12]) ψ 39, 4. — [13]) V M. 32, 22. — [14]) ψ 83, 15. — [15]) Sota VII, 8. — [16]) I M. 50, 9.

35. (43) Simon b. Samuel Spira st. Mi, (2. Nissan =) 29. März (501 =) 1741.

L. 474 a.

תואר כארזים וכאלונים חסון[1]), ידע באמונת עתך ישועת וחוסן[2]), יום ד' י"ב ניסן סמוך לאכילת מצה ומרורים הרוני ר"א"ש[3]) בפגע בו אסון ל"ק: פה ספון ושמון, כצפיחית בדבש טעמו כמן[4]), שמו עלה כשוב שמן[5]), זה התורני יניק וחכים כהר"ר שמעון גבאי דת"ת בהרב מוה' שמואל שפירא ד"מ"ו"ש' ז"צ"ל בהגאון המפורסם ר"מ' ודרשן פה הק', כבוד מוה' אלי' שפירא ז"צ"ל: שים טוב קנה[6]), מ"עלה תמימה, ע"ישר וחכמה, ן"גבר בינה, נ"דיב ואל אמונה, גזבר נאמן לת"ת, ועל נדיי עניי עולם השגיח בכונה, להחזיק למקרא ולמשנה, זה יהיה שכרו, ולתחיה יעמוד עם צדיקי עולם במחול ברמה ת"נ"צ"ב"ה.

36. (40) Särel b. R. Kathriel Krotoschin, Gattin des R. Arjeh Loeb b. R. Elia Spira, st. Mi. (16. Siwan =) 31. Mai (501 =) 1741.

G. 302.

יום ד' מ"ז סיון ת"ק"א' יצאה נשמתה, ולמחרת ביום ה' באה לקבורתה, האשה הרבנית סערל בת הרב מוהרר כתריאל, חתן הגאון מוה' שמעון שפירא ז"צ"ל, א"ב"ד' ור"מ' ד"ק' פראג, אשת הרב מו' ליב בהגאון מו' אלי' ז"צ"ל ר"מ"ד[7]) ק"ק פראג במ' אלי' זומא:

מ"עה למנוחה, ואותנו עזבה לאנחה[8]), ע"ל האשה הגבר', שמהה נהפך לתוגה[8]), ר"בות בנות עשו חיל[9]) לעבדה ולשמרה[10]), ל"חי' העולם נשמת' עם צדיקי אבות בעדן ינוחו להתענג מזיו השכינה[11]).

37. (Vgl. 72 Ende) Aharon Baer b. Meir Wehli, st. Sd, (7. Elul =) 19. August (501 =) 1741.

F. 144.

בש"ק' ז' אלול ת"ק' [א'[12])] ל"פ"ק: פה נטמן חריף ושנון, אחד מקציני עדה, האלוף המרומם מוהר"ר אהרן בער עיקר הקהל בן הקצין כהר"ר מאיר וועהלי ראש מדינה ז"ל:

א'בל אתהלכה, בכה אבכה, נרי חשכה; ד'יודי וזיווי פנה[13]), שבחו מי מנה, שם טוב קנה; ר"ך בשנים, אב בקנינים, שומר אמונים[14]); נ"סלה

---

[1]) Amos 2, 9. — [2]) Jes. 33, 6. — [3]) Vgl. Kl. 3, 15. — [4]) II M. 16, 31. — [5]) Reminiscenz aus dem Liede יום שבת קודש הוא. — [6]) Aboth II, 7. — [7]) Nach Koppelmann Lieben vermuthlich nur ein Schreibfehler für ר"אב"ד. — [8]) Moëd k. 25 b. — [9]) Spr. 31, 29. — [10]) I M. 2, 15. — [11]) Jes. 66, 11. — [12]) Der Buchstabe hinter ת"ק ist ausgebrochen. Doch ist zweifellos א zu ergänzen, wie der Kalender lehrt. — [13]) Ber. r. zu I M. 28, 10. — [14]) Jes. 26, 2.

לאדמה, כליל חכמה, והיתה לשממה; ד'ו'ב' שולל[1]) קלים וחמורים, עוקר הרים; י'צא אף וחרון, כי נוע אהרן[2]), ניחר הגרון[3]); דמעות זולגות[4]), מאין הפוגות[5]), אנחות ותגות; תורה וגדולה, רב העלילה[6]) לקושבו[7]) למעלה; נפלה עטרת ראשי[8]), נאפל שמשי, חני וחדשי[9]); ערבה שמחה[10]), אותנו לאנחה, הלך למנוחה; גדרו נפרץ, בכליון וחרץ[11]), הורד לארונו[12]); זוהר החכמה, וכוכבי שמימה, קדרו באדמה[13]).

38. (45) Ascher Anschel b. Samuel Spira st. Mo., (15. Tischri =) 25. September (502 =) 1741.
L. 948.

יום שני והוא ראשון לחג האסיף, לפרט כלה ש'ב'ר' ושוד[14]) ושסוף, נוע ופת נקבר ונאסף, האי צורבא מרבנן[15]) רך בשנים, מוצאי [!] דעת מבינים, מסובל בתורה ומצות[16]) כרמונים, התורני כהר"ר אשר אנשיל בהרב המופלא כמוהר"ר שמואל ראש ב"ד' מ'ו'ש' ורב דב"ה'כ' ח'נ' בהרב הגאון נ"י ע"ה' פ"ס כמוהר אלי' שפירא, דרשן ור'מ' דק' י'ע'א' ז'ל'ה'ה' בעל מחבר ס' אלי' רבא וזוטא: ואנו ואבלו כל עמו אנינה ואבלה מבפנים[17]), ביום מיב שאין עוררים הספד וקינים, וי לחאי שופרא דבלע בעפרא[18]) במעט שנים, עמודו שנונים, ברוך אשר מבנים[19]), מבחר מפנינים, זרע אמת מצבתו[20]), שלשלת היוחסין חשובים וספונים, רבנים גאונים וקצינים, ת'נ'צ'ב'ה' עם שלשלת האיתנים.

39. (46) Rösel b. Mendel Spira st. Fr., (9. Kislew =) 7. November (502 =) 1741.
C. 99. תמונת בתולה.

ע'ש'ק' ט' כסלו ת'ק'ב' ל'פ'ק': פ'מ' בתולה נאה ויפה במעשיה וממשפחת רמה הצנועה מ' ריזל בת הנעלה כהר"ר מענדל בהרב מו' שמואל ז'ל' ראש ב"ד' בחנאון מוה' אלי' שפירא ז'צ'ל' ר'מ' ודרשן פה פראג, ת'נ'צ'ב'ה'.

40. (47) Fögele b. [Benjamin] Wolf [Fränkel], st. Mi., (29. Ab =) 29. August (502 =) 1742.
L. 473 a.

ד' ר'מ' מנחם לא מצאנו, בצאת נפש חנינה, שנת ש'ב'ר' מכל צד ופינה ל'פ'ק':

---

[1]) L.: שוקל. — [2]) IV M. 20, 29. — [3]) ψ 69, 4. — [4]) L.: זוולנות. — [5]) Kl. 3, 49. — [6]) Jer. 32, 19. — [7]) לקוח schlägt Koppelm. Lieben vor. — [8]) Kl. 5, 16. — [9]) Hos. 2, 13. — [10]) Jer. 24, 11. — [11]) Jes. 10, 22. — [12]) לארץ, zu lesen nach K. L. — [13]) vgl. Jer. 4, 28. — [14]) Jes. 51, 19. — [15]) Meg. 28 b. — [16]) Ber. 17 a. — [17]) Jes. 3, 26. — [18]) L.: דבלי. Ab. zara 20 a. — [19]) V M. 33, 24. — [20]) Jes. 6, 13.

פ"ט אשה חשובה והגונה בת גדולים, משובחת בעשרה הלולים, היקרה מרת פיגלא ז"ל בת האלוף הקצין מוהר"ר וואלף ט"ה[1]) בן הגאון המפורסם מוהרר בערמן מפירדא ס"ל זצ"ל, אשת הנעלה כהר"ר אברהם י"ץ בהראש והקצין כה"ר יצחק לאוטיץ ז"ל, פרימז דקהלותנו פ"פ ר"צ"ו: פ"יה פתחה בחכמה[2]), י"ללה וקינה נשמע ברמה[3]), ג"ם צעקו כל יושבי אדמה, ל"אביונים ידיה פרשה ברמה, א"וי צעקו נהי בקול הרמה[4]), על רכה בשנים ומעשים נעימה, רוחה יהיה תחת ימין ד' רוממה[5]), לתחי עמידתה בעת קץ ובבנין שוממה.

41. (48) Treinle b. [Benjamin] Wolf ha-Levi [Fränkel] aus Fürth, st. Do., (20. Tischri =) 18. Oktober (503 =) 1742.

L. 473 b.

ביום ה' ד' תשרי ת"ק"נ ל"פ"ק: פ"ט הילדה הבתולה מ' מרייגלה ז"ל בת האלוף הקצין מוה' וואלף ט"ה י"ץ פ"ם בן הגאון המפורסם מוה' בערמן מפירדא ס"ל זצ"ל: תפלת' הי' בכונה ל"ב"ה כ', מכבדת היתה אבי"ה ואמה, נקרא כבודה בת סנימה[6]), בצרור החיים תהא נפשה צרורה[7]).

42. (51) Jacob b Ascher Anschel Spira st. So., (23. Schebat =) 17. Januar (503 =) 1743.

L. 1056.

ממחרת השבת ד"ג שבט נאסף ב"ל"א ע"ת' ל"פ"ק: פ"נ' האלוף המושלם, נבאי דת"ת' ודמוהלים, מהר"ר יעקב בן כהר"ר אשר אנשיל, בהרב מוה' יחיאל מיכל בהגאון מו' וואלף בהגאון מ"ו"ה"ר"ש' שפירא ז"צ"ל: י"ום מהומה ומבוכה[8]), כי עלה הפורץ[9]), ע"ל שפיים נשמע קול נהי במרץ[10]), ק"ראו למקוננים והלילו וספדו בערץ[11]), ב"נחלת יעקב על קצף וחבל ופרץ, בעל תורה השליך משמים ארץ[12]), שש ומהר במצות השם לרוץ, ירא שמים תבואתה נבחר מחרוץ[13]), תהא נשמתו צרורה בצרור החיים בשל בורא שמים וארץ.

43. (Vgl. 54 Ende) Salomo b. Lipmann Turnau, Schwiegersohn des Landrabbiners [Mose] Isaak Spira, st. So, (23. Schebat =) 17. Januar (503 =) 1743.

L. 1061.

יום א' ד"נ' שבט נאסף ב"ל"א ע"ת' באלף הששי ליצירה: פ"נ'

---

[1]) = טוב הקהל. — [2]) Spr. 31, 16. — [3]) Jer. 31, 15. — [4]) Spr. 31, 20, vgl. Jer. das. — [5]) ψ 118, 16. — [6]) ψ 45, 14. — [7]) I S. 25, 29. [8]) Jes. 22, 5. — [9]) Micha 2, 13. — [10]) Jer. 3, 21. — [11]) Dan. 9, 61. — [12]) Kl. 2, 1. — [13]) Spr. 8, 14.

איש ישר וכשר, הלך בתום וביושר[1]), ירא אלקים וסר מרע[2]), ה״ה׳ האלוף כהר״ר שלמה זלמן בן הקציז כהר״ר ליפמן טורנא ז״ל, חתן הגאון ה״ה׳ מו׳ יצחק שפירא נ״ר״ו, הרב דמדינת פיהם י״ע״א׳:

שׁ׳מעו הולך למרחוק[3]) ואמונתו נודע [!] בשערים, ל׳בו לב חכם הלוך את חכמים ובעלי צורים, מ׳שאו ומתנו באמונה[4]) כנענים וסוחרים, ד׳מה שכמו לסבול[5]) עול מצות וגודרי גדרים, ז׳ה הדרך לכובה[6]) המושלים עליו אומרים, ל׳תורה קבע עתים וגדל בניו בין חברים, מ׳ארח ת׳ח׳ בביתו וצדקתו לדור דורים, נ׳שמתו ורוחו יזכרו בנועם ד׳ לחזות[7]) במישרים, ת׳נ׳צ׳ב׳ה׳.

44. (49) Bela b. Arjeh Loeb Spira, zweite Frau des Landrabbiners [Mose] Isaak Spira, st. Fr. in der Nacht zum (23. Siwan =) 15. Juni (503 =) 1743.

G. 244.

ד׳נ׳ סיון ליל שבת ווי אבד נפש יקרה, ב׳ל׳א ע׳ת׳ לאלף הששי ליצירה, הרבנית אשת חיל מפוארה, מרת בילא בת הרב מוה׳ ליב ז׳ל בן הגאון מ׳ אלי׳ ז׳צ׳ל׳ שפירא, אשת הגאון מוה׳ יצחק נ״ר״ו שפירא, הרב במדינת פיהם י״ע״א׳.

ב׳שערים נודע מעשיה[8]) האמת והשלום אהבה[9]), ידיה וכפה פרשה לעניים[10]) ולהנותם קרבה, ל׳טובים ולישרים בלבותם מטיבותה׳ התיבה[11]), א׳ך טוב וחסד רדפה בנפשה נדיבה[12]), ת׳נ׳צ׳ב׳ה׳.

45. (50) Jacob b. Israel Fränkels Spira, Enkel des Primators Simon Wolf Fränkel Spira, st. Fr., (27. Thammus =) 19. Juli (503 =) 1743.

A. 657.

ע׳ש׳ק׳ ד׳ז׳ תמוז ת׳ק׳נ׳ ל׳פ׳ק׳: פה נטמן הבחור החשוב יניק וחכים כ׳ יעקב ז׳ל׳ בן הנעלה כהר״ר ישראל בן הראש וחקצין האלוף מוה׳ שמעון פרענקלש שפירא פרימום פה פראג י״צ״ו׳:

46. (52) Simon b. Wolf Fränkels Spira, Primator, st. Sd., (6. Schebat =) 9. Januar (505 =) 1745.

J. 57.

ב׳ש׳ק׳ ו׳ שבט, שבט מוסר הוכפל[13]), שר וגדול נפל[14]), וקרן ישראל הועפל[15]), ב׳נ׳ר׳ש׳ ל׳פ׳ק׳:

---

[1]) I K. 9, 4. — [2]) Job. 1, 1. — [3]) Esth. 9, 4. — [4]) Schabb. 31a. — [5]) I M. 49, 15. — [6]) לכובע ישועה schlägt Kopp. Lieben mit Recht vor. Vgl. Chagiga 12 b. — [7]) ψ 27, 4. — [8]) Spr. 31, 31. Selbstverständlich müsste es נודעו heissen. — [9]) Sech. 8, 19. — [10]) Spr. 31, 20. — [11]) ψ 125, 4. — [12]) ψ 23, 6. — [13]) Spr. 22, 15. — [14]) II S. 3, 38. — [15]) Kl. 2, 3.

פה נטמן, רועה נאמן, יועץ ונשוא פנים, חכם חרשים[1]), פום ממלל רברבי, לפני מלכים ושרים יתיצב[2]), ובהשתדלותו ימצא חופש, כל מר נפש, אמרכל ועמוד הגדול, בהתעסקות רב לו לייסר כותלי ב'ה'מ'ד' תינוקות ש'ב'ר'[3]) ומיפוקם ה'ה' הראש והקצין פ'ו' פרימס דקהלתינו, ט'ח'ק ד'ג'ח' זקן שכנה חכמה, חאלוף מוהר'ר שמעון בהקצין שוע ונכבד כהר'ר וואלף פרנקל ז'צ'ל', נכד הגאון המפורסם מוהר'ר שמעון שפירא ונכד הגאון מוהר'ר משה מירלש ז'צ'ל':

יספדו הוי אדון והודו[4]), על עין העדה וגידו, ונגד זקני כבודו[5]), ווי להאי שופרא, דשפירי שפירא, דכלע בעפרא דארעא[6]).

47. (53) Samuel b. Anschel Spira Wedeles st. Sd., (25. Adar I =) 27. Februar (505 =) 1745.
L. 1053.

ש'ק' ד'ה' אדר ראשון ת'ק'ה' ל'פ'ק': וימת שמואל אחד מן הרמתים צופים[7]), ומסתכלים בבית מדרשו של שמואל אלופים ומיודעים[8]) וחריפים, מברר ומלבן שמעתא אליבא דהלכתי כסלת בשלש עשרה נפים[9]), ה'ה' המסלא בתורה ובחסידות, רב לו ידיו[10]) כשמואל איש חמודות, מוה' שמואל ב'ה' אנשיל שפירא ווילדש ז'צ'ל', נ'ה' מ'ה'ר'ש ז'צ'ל', ת'נ'צ'ב'ה'.

48. (55) Loeb b. Isaak Fränkels [Spira] st. Mo., (6. Ab =) 6. August (513 =) 1753.
K. 102.

יום ב' ו' אב ת'ק'י'ג' ל'פ'ק': פ'נ' הילד יניק וחכים ממשפחה רמה כ' ליב בהנעלה כהר'ר יצחק בהקצין כהר'ר דוד פרענקלש י'ץ', ת'נ'צ'ב'ה'.

49. (Vgl. 20 gegen Ende) Jomtob Lipmann b. Salomon Turnau, Schwiegersohn des Landrabbiners Benj. Wolf Spira, st. Sd. Abend (2. Tischri =) 29. September (514 =) 1753.
L. 1038.

ד'מוע ת'דמע ע'יני בתדירה[11]) מ'ת במוצאי שבת משוש ותפארה, השקני מי ר'א'ש'[12]) השנה בשני שלו נשתלחה המארה, עלה בתרועה וקו'ל שפורא[13]), של'א ב'ע'ת'ו' ליצירה, הקצין ומנהיג ואמרכל כהר'ר י'ט' ליפמן

---

[1]) Jes. 3, 3.— [2]) Spr. 22, 29.— [3]) = של בית רבן.— [4]) Jes. 22, 18. — [5]) Jes. 24, 23.— [6]) L.: דבלי Ab. sara 20a.— [7]) 1 S. 25, 1. 1, 1.— [8]) ψ 55, 14. — [9]) Vgl. Men. 66 b. — [10]) V M. 33, 7. — [11]) Jer. 13, 17. In der ersten Zeile bilden die hervorgehobenen Buchstaben ד'ת'ע'ם = 514 des Chronostisch. — [12]) Das. 9, 14. — [13]) ψ 47, 6. In der zweiten Zeile müssten zu den Buchstaben ר'א'ש' u. ו' wohl auch א und ו des Wortes שפורא hinzugenommen werden, um das Chronostisch zu erhalten. — In der dritten Zeile haben die Buchstaben ל'ב'ע'ת'ו' nur 508. Vielleicht ist ושלא zu lesen und das ו hinzu zu zählen.

בהנעלה כהר״ר זלמן ז״ל, חתן הגאון המפורסם מוה׳ וואלף ז״צ״ל שפירא; י״ום טוב נהפך לאבל[1]) וצרה כמככירה[2]), ו״יהי בשמוע קול תרועה ושברים נשבר מקל תפארה[3]), מ״ר לי מר[4]), כי שדי המר לי[5]) ויקרא שמו מרה[6]), מ״ך ומשיב[7]) לאחרינא, מוקיר לומדי תורה[8]), ב״כוכבי (?) להולך במעגל צדק[9]) ורגל[ו] רגל ישרה[10]), לחמו נתן לעניים ולאביונים פזורה[11]), יום שני לדין הדין בי סנעה ונגזרה הגזירה, פרץ עלי פרץ[12]) ויציבני לחץ מטרה[13]), מועד עלי קרא לשבור בחור[14]) מעם נזר ועטרה, נשמתו תהא בצרור החיים צרורה, זרח בחושך אור לישרים[15]) שניא נחרה, לפניו ילך צדק[16]) למקום מה נורא[17]).

50. (56) Gabriel b. Isaak, Enkel des Vorstehers David Simon Fränkel-Spira st. So., (22. Thammus =) 6. Juli (520 =) 1760.

K. 99.

יום א׳ ד׳כ׳ תמוז ת״ק״ך ל״פ״ק: פ״נ הילד יניק וחכים יפה תואר ממשפחת רמה גבריאל בהגעלה כהר״ר יצחק בהקצין כהר״ר דוד פֿראנקל י״ץ, ת״נ״צ״ב״ה.

51. (57) Ritschel b. Simon Wolf Fränkel Spira, Gattin des R. Meir Fischel Buntzel st. Do., (25. Tebeth =) 1. Januar (521 =) 1761.

A. 540.

יום ה׳ כ״ה׳ טבת ת״ק״כ״א׳ ל׳: פה טמונה אשה חשובה וצנועה היקרה אשת חיל מרת ריששל בת ה״ה׳ מהר״ר שמעון פֿרנקל שפירא ז״צ״ל פרימום דקהלתנו, אשת הרב המפורסם מוה׳ מאיר בומסלא דיין מ״ש׳ נ״ר״ו׳: ספרו מר על אשה הגונה, ...[18]) עשתה (?) בכל עת ועונה[19]), מנוע היחום מאנשי אמונה, לכן ת״נ״ב״ה׳ נתונה.

52. (58) Ascher Anschel b. Simon Elias Wedeles-Spira, st. So., (25. Marcheschwan =) 22. November (522 =) 1761.

L. 802.

יום א׳ כ״ה׳ חשון ת״ק״כ״ב׳ ל״פ״ק׳ נפטר ונקבר בכבוד איש נכבד מנוע היחום תם וישר סר מרע[20]) הקצין המפורסם כהר״ר אנשל וועדלש

---

[1]) Vgl. Taanith 25a. — [2]) Jes. 4, 31. — [3]) Dss. 48, 17. — [4]) Jes. 38, 17. — [5]) Ruth 1, 20. — [6]) II M. 15, 23. — [7]) ψ 119, 68. — [8]) Schabb. 23b. — [9]) ψ 23, 3. — [10]) Ez. 1, 7. — [11]) ψ 112, 9. — [12]) I M. 38, 29. — [13]) Kl. 3, 12. — [14]) Kl. 1, 15. — [15]) ψ 112, 4. — [16]) ψ 15, 14. — [17]) I M. 28, 17. — [18]) Erg.: צדקה. — [19]) Viell. נתנה zu lesen. Beides nach K. Lieben. — [20]) ψ 106, 3. — [1]) Ijob 1, 1.

שפירא בן האלוף הראש והקצין המפורסם מהר"ר שמעון בן הגאון הגדול המפורסם מהר"ר אליה ר"מ ודרשן דקהלתנו וא"ב"ד ור"מ ד"ק מיקמין והגליל בעל מ"ס אלי' זוטא ואלי' רבא על גמרא ונם על ש"ע א"ח ו"י"ד בהגאון הגדול המפורס מהר"ר וואלף א"ב"ד דמדינת סיהם בן לאותו צדיק יסוד עולם א"ד"מ"ו הגאון הגדול המפורסם בכל העולם הישיש מ"ה"ר"ש שפירא א"ב"ד ור"מ דקהלתנו והמדינה ז"צ"ל: בזאת יתהלל[1] את היושר, אשרי שלו ככה[2], הניח אחריו ברכה[3], עשרת אלפים זהובים, לדברים טובים, לעשר לומדי תורה, ללמוד משניות כל יום פרק אחד כל ימי עולם, וכן מסוים להקדש ולב"ה"מ' ילדים והתנדב ס"ת' לב"ה"כ' חישנה החדשה עם כלי קודש ובגדי קודש, ת"נ"צ"ב"ה'.

53. (59) **Abraham b. Isaak Lowotitz, Schwiegersohn des Benjamin Wolf Fränkel aus Fürth, st. Do., (27. Schebat =) 16. Februar (523 =) 1763.**

L. 205.

ואברהם שב למקומו[4], מקומו של עולם, ונקבר ביום ה' כ"ז שבט בשנת כ"ן ת"נ"ץ על נשמתו ל"ס"ק: ס"נ' איש ישר הנעלה הר"ר אברהם בהאלוף מוה' יצחק לאוויטיץ ז"ל' פרימס:

אלה אזכרה ואשפכה נפשי בקול מרה[5], בצדק היה מתנהג וכל ימיו כשורה, רחים רבנן הי' בתדיראַ[6], היה גבאי צדקה בב"ה' חצר גדול ברוח מהורה, מקדש מעט[7] השריח להקים, שנשרף ביום עברה, לכן יעמוד בת"ה[8] מפי גבורה.

54. (60) **Asriel b. Simon Spira st. (15. Adar =) 28. Februar (523 =) 1763.**

L. 194.

שושן פורים ת"ק"כ"ג ל"ס"ק: ס"נ' אחר מטשפחה רמה, רך בשנים, הנעלה כהר"ר אזריאל בן הנעלה כהר"ר שמעון שפירא ז"ל', נין ונכד של ה"ה' מ"ה"ר"ש' שפירא, ז"צ"ל"ה"ה' נשמתו ת"נ"צ"ב"ה[9] החיים.

55. (61) **Jares b. Ascher Anschel Fränkels, Gattin des Jacob Wedeles, st. Mi., (5. Adar I =) 8. Februar (524 =) 1764.**

L. 719.

ינם ד' ה' אדר ראשון ת"ק"כ"ד ל"ס"ק: פה טמונה, אשה ישרה

---

[1]) Jer, 9, 23. Die Construction ist unmöglich. — [2]) ψ 144, 15. — [3]) Joël 2, 14. — [4]) I M. 18, 23. — [5]) ψ 42, 5. — [6]) Schabb. 23 b. — [6]) Jech. 11, 16. — [8]) = בתחית המתים. — [9]) Offenbar verschrieben für תהא צרורה בצרור = תצ"ב.

וצנועה, יקרה והגונה במעשיה בצניעות ובטהרה, רב לה הליכות ביתה[1], בית אלקים שמרה, אין להמנות מרותיה, אשת לפידות כדבורה[2], תמימה דרכיה עליה נאמרה, המושכלת ט' יראת בת טוה' אשר אנשיל פֿרענקליש ז'ל, אשת חאלוף טוה' יעקב ווידלש ז'צ'ל, נכד הגאון מו' שמעון שפירא ז'צ'ל: אשה יראת ד' תתהלל[3], כולה שבחה מי ימלל, לכן ת'נ'צ'ב'ה.

56. (60) Esther b. Isaak David Fränkel, st. Mi., (17. Ijjar =) 8. Mai (525 =) 1765.

K. 100.

ד' י"ז אייר ת'ק'כ'ה' ל'פ'ק': פ'ט' ילדה ממשפחה רמה רכה וענוגה[4] אסתרל בת הנבון והמשכיל הנעלה כהר"ר יצחק ר' דוד פֿרענקל י"ץ, ת'נ'צ'ב'ה'.

(Fortsetzung folgt).

Purim und Parodie

von **Moritz Steinschneider.**

(Fortsetzung).

[Nachträglich zu S. 279: N. 57 b, zuletzt, lies 1526.

Zu S. 185 Z. 3 v. u. פור; dieses Wort soll unt. And. auch Stein bedeuten, man weiss nur nicht, welche Beziehung Stein zu Loos habe (Peiser's Orientalist. Litteraturzeit. 1901, S. 239). Eine solche wäre allerdings vorhanden in der Geomantie, welche Maimonides mit השלכת אבנים bezeichnet, wie ich vor Jahren in ZDMG. nachgewiesen habe (s. Or. Lit. 1901, S. 250). Damit will ich durchaus nicht für jene Erklärung eintreten. — Zu S. 279 bemerkt mir der Hr. Red., dass Machsor Vitry S. 563 gegen Zunz zu sprechen scheine. Ich bemerke dazu, dass ich nur die פיוטים verglichen habe; jene Stelle § 465 entging mir; in meinem Exemplar (ob auch in anderen?) sind die Seiten 582 ff. falsch gedruckt, nämlich 586, 587, 584, 585, 582, 583, 588.]

III. Einzelne Hymnen und Gedichte.

Diese Abteilung umfasst Stücke, welche entweder nicht einer der unter II erwähnten Sammlungen angehören, oder (unter B) nach dem Anfange alphabetisch hier aufgezählt sind, womit gewissermaassen ein Index sämmt-

---

[1]) Spr. 31, 27. — [2]) Ri 4, 4. — [3]) Spr. 31, 30. — [4]) V M. 28, 56. —

lieher Stücke gegeben und das Aufsuchen erleichtert ist. Dieser Index erschöpft nicht alle einzelnen unter besonderem Titel (Ueberschrift) oder als Bestandtheil irgend eines gedruckten oder handschriftlich erhaltenen Werkes existirenden Stücke, deren Anfänge ich früher nicht notirt habe. Ich habe hier unter A Derartiges nach den Verfassern geordnet; vielleicht ist mancher Leser in der Lage, die hier fehlenden Anfänge zu ergänzen, und, wenn es zeitig genug an die Redaktion oder an mich gelangt, die Einschaltung in den alphabetischen Index B. zu ermöglichen. In Bezug auf letzteren muss ich nochmals betonen, dass Vollständigkeit hier nicht beabsichtigt sein konnte. Anderes ist der Vorbemerkung zu B. vorbehalten.

A.

1. Abraham Bedarschi (XIII. Jahrh.) richtet an den Arzt David b. Abraham Cayslar (Caslari) ein liturgisches Gedicht über Purim, im Diwan, ms. Brit. Mus. (Neubauer, Rabbins, p. 712); der dazu gehörige Brief, ms. in Wien (Catal. S. 126; Gross, Gallia jud. p. 425, 619—20).

Derselbe Gelehrte travestirte die הגדה של פסח in einer Adresse an Todros ha-Levi, gedruckt in משכיות כסף, Amst. 1865 f. 24 (Catal. Bodl. p. 669 u. Corr).

2. Isak Barb, שיר לפורים, in der Zeitschr. הנשר III, 1864 S. 42, anfangend: הנה זה בא הזקן.

3. Isak Eisak Candia b. Samuel Chmelniker, תולדות מ ש ה, Warschau תק"ץ „1829", enthält verschiedene Purimsachen, die in Catal. Bodl. nicht genau angegeben sind; das Buch ist mir jetzt unzugänglich*).

4. Dr. Chozner (Josef b. Salomo), מחברת הקמצן (Der Geizhals), eine Makame, worin Purim geschildert wird (die Erzählung erinnert entfernt an Jean Paul's „Neujahrsnacht eines Unglücklichen"), in der Zeitschr. העברי XV, n. 4, 5, 7 (מגיד משנה 1885, S. 56) und in המגיד 1881, S. 43.

Eliezer Sofer, s. Liebermann.

5. Tobijja Feder, שיר חדש לפורים, aus einem ms. herausgegeben von Moses Tannebaum, Odessa 1889, Krakau, 1890 (19 S.).

*) Zur Correctur dieser Stelle bemerkt mir Hr. Red.: das Buch enthält folgende Purim-Lieder: *a*) f. 46 b משלוח מנות לפורים, anf. אבותיהם ביום אשר מצריהם נקמו; *b*) f. 47 b שירת ישראל, anf. אל תשמחי אויבתי אשריך בן המרתא מרום מושבך; *c*) ib. מענה המן, anf. לי; *d*) שיר היין, anf. היין רבו סנולתיך.

6. Moses Glogau b. Zebi Hirsch, חבל להחיות, Altona 1803, Prag 1816 (Catal. Bodl. p. 1822, Zedner p. 272); Fürst I, 336: „Glogauer", bemerkt zur zweiten Ausg. „mit Anhang von Grabschriften, Purim-Liedern" u. s. w. Auch nach Catal. Rosenthal, Anh. 542/3, scheint der Anhang in der 2. Aufl. (die ich allein kenne) hinzugefügt, wie mir Hr. Red. bemerkt.

Die 2. Ausg. ist unpaginirt; auf dem 4. Bogen findet man zuerst ein aus dem Deutschen (ohne nähere Angabe) übersetztes Lied שיר לפורים: האדמה שותה מים . . . Auf dem folg. Blatt gleichfalls 2 Seiten füllend: אשתה יין הדאגה אין. עוד שיר לפורים כפי מנהג השכורים. אקח כוס זה בידי, ובכל אות נפש ומאודי.

(7. Gottlober?), s. oben II 6b אגרת הפורים.

8. Immanuel b. Salomo aus Rom (um 1320), der bekannte Verfasser der מחברות, einer Sammlung von Makamen, welche mehrmals gedruckt ist, erzählt, Cap. 25, wie er mit dem „Fürsten" am Purim in eine trinkende und trunkene Gesellschaft kam; es folgt ein langes Gedicht mit durchgehendem Reim רים (S. 222—24 Ed. Berlin); 80 Greise bringen gereimte Vierzeilen über den Wein vor, woran sich ein Gedicht von 54 Zeilen (Strophen), auf תי reimend, über den Wein, schliesst. Immanuel ist ein Meister des Wortwitzes in Anwendung von Bibelphrasen und der Satyre. Seine Kunststücke überschreiten schon das aesthetische Maass, und doch gab und giebt es Nachahmer bis ins Abgeschmackte. Das 25. Cap. ist als מחברת הפורים mit dem letzten C. (מ' תופת ועדן) in Berlin 1778 gedruckt, (Zedner p. 324; vgl. Litbl. d. Or. IV, 59 A. 88 c, X, 757).

9. Jehuda ha-Levi, dessen מי כמוך und andere Hymnen in verschiedene Riten aufgenommen sind (s. hier unter B), richtete in den Purimtagen ein Gedicht an Moses ibn Esra, anf. לפני כרוב, worin er Jehuda ibn Gajjath lobt (Divan ms. Bodl. n. 46, Neubauer, Catal. p. 644).

10. Josef Conzio, ein gewandter hebräischer Schriftsteller ohne höhere poetische Begabung (vgl. Dukes' Zur Kenntn. der neuhebr. rel. Poesie, 61, 146) hinterliess eine Gedichtsammlung, ms. Fischl 1881 n. 25, worüber ich eine Mitteilung im Jahrbuch האסיף II (March. 1885) machte. — Die versprochenen Sonderabzüge vergass der Redacteur, und ich habe den Druck nicht vor Augen, aber meine No-

tiz über die hierhergehörigen Stücke. f. 39 שיר ליום הפורים. f. 56 שיר בשבה ברוך אל חי צווה וכו מרדכי היהודי, יהודה היה האיש בשושן קרית ראש, 6 Zeilen, endend mit dem homonymen ראש. f. 61 שיר על יום פורים שחל להיות ביום ו:

אם היה יהיה יום — ששי יום הפורים
כל איש נתן יתן — חלק לכבוד שבת
בבקר יאכל עד — סוף שש על שם פורים
בערב יתענג — בסעודת השבת

Ein Muster von Geistlosigkeit!

11. Leon Sini (סיני, um 1484)[1]) verfasste folgendes Akrostichon zu Purim:

לכו דודים — ואכלו טוב — ויין נסכי — שתו מני
יהי שירי — כמו מנות — ביום פורים תמור פני
אדבר בו — בלמודים — ובאזהרות — אשא עיני
ונפש זו — אשר תתמוך — במשענתי — בלי גנאי
נדבות פי — יחשבו לו — כמעביר — בהר סיני

12. Liebermann (Elieser) Sofer, in Prag, זמר נאה לפורים, nach der Melodie von מעוז צור ישועתי, und זמר נאה לשבת, Prag, ohne Jahr (bald nach 1657), 4; s. Catal. Bodl. p. 476, wonach Benjacob S. 139 n. 194 zu berichtigen ist.

13. Joel Löwe, auch Joel ברי"ל, hier nur י"ל gezeichnet, bekannter Autor (Catal. Bodl. p. 1628) verfasste 2 Tafellieder für Purim, als שיר משתה לפורים im Meassef VI, 161 abgedruckt.

14. Moses heisst der Verf. eines Liedes von 6 Strophen mit dem Akrost. משה חזק, edirt von Jul. Löwenstein aus ms. Merzbacher unter jüdisch-deutschen Liedern, anf. משנכנס אדר מרבים העם לשמוח, Mtschr. N. F. II, 85.

15. Leopold Pollatschek, מליצה לפורים, Israel und Haman, 2 Strophen, gedruckt in Stern's כוכבי יצחק Heft 36, 1864.

16. Salomo Dubno, bekannter Zeitgenosse Mendelssohn's, הידה לפורים, die Auflösung des Räthsels ist יין (Wein), aus einem ms. mitgeteilt im Litbl. des Or. XI (1850) S. 181.

17. Salomo b. Gabirol soll der Verf. des Spottliedes auf einen Geizhals sein, der ihm am Purim Wasser vorsetzte, anf. יני כגלות, s. oben S. 275 N. 7.

18. Arje Loeb (*Leon*) Schlossberg, Herausgeber

[1]) Ueber den Verfasser s. den Anhang zu dieser Nummer S. 477.

von Charisi's Uebersetzung des „More“ (1851—79), schickte mir, ohne Zweifel auch Anderen, eine kleine Karte aus Versailles, worauf folgendes Akrostichon gedruckt war:

שמחת פורים
וברכתי תעלה על ראשו.
אכלו שתו ושכרו דודים
רצה אלהים מעשיכם המוכים
יין ישמח לבב אנוש
היום להשקני מכדך אדרוש.
לרעת למי אלה לו
יביט הקורא היקר ממולו
בראשי חחרוזות ימצא שמו
שתו לחיים אדונים סנולים ברננה עם רוב גילה.
רמז למציאה החדשה הנקרא טילאפהאן (sic)
כי עוף השמים וגו' (קהלת י' כ') בגימ' טילאפהאן.

Das soll hier nicht als Muster, sondern als Probe aus der neuesten Zeit Platz finden.

19. Seeb (Wolf) b. Jehuda Loeb b. Elia aus Rosienic (so) verf. גמן יחידית über allerlei, Berlin 1690, Hanau 1717, s. l. (Jesnitz 1720), als 2. Ausg. Amst. 1722 (Catal. Bodl. p. 2577); f. 42 (Ed. pr.) חרוזים für פורים mit vielfachen Akrostichen; Anfang זיאת אזמר בנגינה, deutsch: „Seht, ich begehr euch ein Sach zu singen“; verfasst 1679 (בהלל ושבח נאה = 439). Die Sprache bietet leichte Wendungen und ist mit chaldäisch gemengt; die talmudischen Witze sind nicht übel; der heitere Ton geht bald in einen moralisirenden über. Das Gedicht ist auch in מליצה לפורים von Benseeb, Wilna 1816, abgedruckt (Letterb. S. 12 n. 28).

20. Jomtob Spitz (in Böhmen, eleganter Hebraist), שיר לימי הפורים כתקף הספרים לקיים הפורים, anf., in der Zeitschrift הנשר III, 1864 S. 41.

21. Abraham Jakob Stern, חידה נפלאה, ein Purim-Lied, anf. לדבר הזה אבה סלוח, jede Zeile giebt die Jahreszahl 594 (1834); gedruckt in חצרות השיר v. Pheivel Schiller [Warschau 1840, bei Zedner 684 Nichts von diesem Liede]. Mitteilung des Herrn Red.

Anhang (Leon Sini) zu n. 11.

Leon b. Abraham סיני unterschreibt 1427 ein Schächterdiplom, ms. Schönbl. 69; der Verf. des Gedichts ist aber

der Verf. von אזהרות, ms. Fischl-Hirsch 1881, Leon סיני aus Cologna (in Ferrara, s. unten) = Jehuda b. Samuel, der 1484 lebte (ms. Turin, Catal. Peyron, p. 41 n. 35, p. 67 n. 71, wo für המלך lies ליאון, p. 71 n. 75, p. 91 n. 99, s. die Berichtigungen in H. B. XX, 130). Für ihn verf. Josef ibn Scheraga aus Girgenti (ארייגנטי Argenti) Erklärungen von Pentateuchstellen, ms. Almanzi 140, V, wo Leon החסיד genannt wird (H. B. XXI, 46. Anm.; die Verweisung erledigte sich durch die ausgefallene Fortsetzung). De Rossi zu Cod. 650 (vgl. Catal. Bodl. unter Sal. b. Aderet p. 2268), wo „Ferrarae", berechnet das J. עוד falsch 1319 für 1519. Jehuda besass die Gutachten des S. b. Aderet, ms. Bodl. 781[3], wo das מ, wie sonst, den Besitzer bedeutet; danach ist Neub., Catal. p. 152, Index p. 953, 974 zu berichtigen und Jehuda unter die Besitzer zu stellen. — Unsicher ist der Copist von ms. Günzburg 5 (Letterb. XI, 158) Juda סיני Caro המכונה דילה מוני. Isak סיני aus Cologna (1618), s. Catal. Rabinowitz 1884 n. 150. — סיני ist nicht Sinai oder Siena, und קלונייא nicht Köln, wie Neub., Rev. des Ét. J. XII, 94 annimmt.

Notizen.

Die Echtheit der Dûnasch zugeschriebenen Kritik gegen Saadja.

Die Ausführungen Eppensteins (oben S. 62 ff) haben in gründlicher und durchaus zutreffender Weise die Argumente, mit denen Porges die Unechtheit der Dûnasch's Namen tragenden Schrift gegen Saadja beweisen wollte, widerlegt.[1]) Der Annahme, dass in dieser Schrift die Uebersetzung aus einem arabischen Originale vorliegt, ist ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit zuzuerkennen. Man darf diese Annahme auch mit der Praesumption verstärken, dass Dûnasch die in arabischer Sprache verfassten Schriften Saadja's in derselben Sprache kritisirt haben wird. Die Thatsache, dass die Schrift Dûnasch's in unvollendeter Form vorliegt, und zum grössern Theile in ungeordneten Notizen besteht, dürfte die Vermuthung berechtigen, dass Dûnasch starb, ehe er seine Kritik gegen Saadja an die Oeffentlichkeit gelangen liess. Daraus erklärt sich dann, dass die neuen Erkenntnisse, mit denen Dûnasch in dieser unvollendeten Schrift zum Vorläufer Hajjûg's wurde, nicht in weitere Kreise drangen und auch Hajjûg und seinem Kreise unbekannt blieben. Die Echtheit der Dûnasch's Namen tragenden Kritik gegen Saadja beeinträchtigt also nicht den Entdeckerruhm Jehuda b. David Hajjûg's. Dass Dûnasch's Schrift gegen Saadja in Spanien nicht bekannt war, ist auch aus der Art ersichtlich, wie Abraham Ibn Esra

[1]) Ich halte dies auch nac h den neuesten Ausführungen vo Porges (oben, S. 141 ff.) aufrecht.

in den Besitz derselben kam. Er fand sie in Egypten, wie er im Nachwort zu seiner Gegenschrift שפת יתר angiebt (מצאתיו בארץ מצרים), und zwar in einem sehr fehlerhaften Exemplare. Er hatte also vorher keine Gelegenheit, sie kennen zu lernen. Allerdings stammt der Codex, aus dem Schröter die Kritik gegen Saadja herausgab, und der auch Menachem b. Saruk's Machbereth und Dûnasch's Kritik gegen Menachem enthält (früher Luzzatto's Besitz, jetzt British Museum, Add. 27, 214) aus dem Jahre 1091; aber der Verfertiger der Abschrift kann auf ähnliche Weise in den Besitz der Schrift gelangt sein wie Ibn Esra.

Auf einen unwiderleglichen Beweis für die Autorschaft Dûnasch's will ich noch hinweisen, den Eppenstein nicht anführt. S. 31, Z. 13 der Schröter'schen Ausgabe heisst es: ומאומר ראש הישיבה בשבחו למשקל דברי . . . . ידענו כי אז מ' ר' סעדיה . . . . Das heisst: Aus der Aeusserung Saadja's, als er das Versmaass meiner Worte (Dichtungen) rühmte, erkannten wir, dass damals Saadja und die anderen Ostländer keine Kenntniss von der (metrischen) Verknüpfung der Reimzeilen und dem Messen (eig. Wägen) des Pijjut's hatten[1]. Die Aeusserung selbst wird in dem vor ידענו eingeschobenen Satze mit den Worten angegeben: אז נפלא בעיניו ואמר לא נראה כמיהו בישראל[2]). Da nun Dûnasch es ist, der auch aus den Streitschriften der Schüler Menachems und seines eigenen Schülers als derjenige bekannt ist, der das arabische Metrum in die hebräische Poesie eingeführt hat[3]), so kann es nur Dûnasch sein, der jene Worte über die neue, von Saadja als noch nicht dagewesen gerühmte, Dichtungsform niederschrieb. Die Autorschaft Dûnasch's ist also für die Schrift, in denen jene Worte enthalten sind, gegen jede Anzweifelung sicher gestellt.

Bei dieser Gelegenheit seien mir noch einige Bemerkungen zu Porges' Aufsatz im Kaufmann-Gedenkbuche gestattet. Was P. über den Unterschied im Tone der beiden Streitschriften Dûnasch's ausführt (S. III f.), erledigt sich durch die Erwägung, dass in der Schrift gegen Menachem ein lebender Gegner angegriffen, in der gegen Saadja ein längst heimgegangener Lehrer kritisirt wird. — Nr. 124 in der Schrift gegen Saadja enthält keine Berufung auf N. 114 (S. VII, Anm. 1), sondern ist Fortsetzung dieser Nummer. Hier scheint durch irgend eine Unordnung in der Handschrift ein Stück auseinandergerissen zu sein. — רבים מן המחברים in Nr. 28 bed. nicht „Dichter" (S. IX, 2 und S. XIV), sondern Verfasser überhaupt (= arab. מולפון), zu denen auch Menachem gehörte, der ebenfalls als Singular zu חלכאים, Ps. 10, 10 חלך annimmt. Vgl. auch Talmide Menachem S. 19, Z. 17: מחבירי פתרון ומתקני ספר. — Das Musterverbum פעל zur Bezeichnung der Verbalformen findet sich nicht erst, wie Porges angiebt, in der Schrift gegen

---

[1]) Arabisch lautete der Satz etwa so: מן קול ראס אלמתיבה פי מנדה לחן קולי (אקואלי od.) עלמנא אן אדא מ' ר' סעדיה ונירה מן סאיר אלמשרקיין מא כאנת להם מערפה בתאליף אלנגם ווזן אלשער.

[2]) Es ist unnöthig, auf die neue Erörterung, die Porges dieser Stelle in D.'s Schrift widmet (oben S. 150 ff.), näher einzugehen. Meine Erklärung macht jede Emendation überflüssig.

[3]) Jehudi b. Schescheth, der Schüler Dûnasch's sagt (p. 22): בהביאו השיר בלשון יהודית במשקל השיר בלשון הערבית למען כי יסר לנו בשירותינו יסוד לא הוסר בימי אבותינו. Vgl. Die Anfänge der hebr. Grammatik S. 96 (= Z. d. D. M. G. 49, 368).

Saadja (S. X), sondern schon in der gegen Menachem. So S. 88: אם תאמר מבטא פגרו פעלו הוא ולא נפעלו אומר . . Ib.: אבל אודיעך כי יש לנו במקרא פעלו במקום נפעלו . . . Auch die Unterscheidung von „leichten" und „schweren" Verbalformen findet sich bereits in der Schrift gegen Menachem. S. 6: הקלים והכבדים (S. 80, Z. 12 dafür: הרפים והחזקים). — P. (S. XIV) stellt unrichtig zu נכרית in N. 72 (= זרה, arab. נריבה) den Ausdruck מנכרין in N. 32 (der Wiedergabe des arab. יֻנְכְּרוּן ist und kein Terminus)[1]. — תיבות in N. 105, 124, 125 bed. nicht Buchstaben. sondern bezeichnet die Partikeln ב, ה, ו, כ, ל, מ, ש, die als besondere Wörtchen betrachtet werden. Die Partikeln überhaupt, als dritter Rede theil, nennt Dûnasch in der Kritik gegen Menachem (S. 5 b, Z. 11): תיבות העניינים (= מלות העניינים). Der arab. Ausdruck für Partikel חרף, Plur. חרוף bed. sowol selbständige Partikeln, als Partikelbuchstaben: konnte also ebenso mit תיבה, wie mit אות wiedergegeben werden.

W. Bacher.

Besprechungen.

I. **Kittel, Rud.**, „Jahwe in Babel und Bibel", Theolog. Litteraturbl. d. d. 25. April 1902. Ferner „Der Monotheismus in Babel und Bibel" Evang.-Luth. Kirchenzeitung d. d. 25. April 1902.

II. **König, Ed.**, „Bibel und Babel", Berlin, Martin, Warneck, 52 SS., 1902, 8.

III. **Barth, Jac.**, „Babel und israelitisches Religionswesen", Berlin, Walther und Apolant, 32 SS., 8.

IV. **Jensen, P.**, „Babel und Bibel" in der „Christlichen Welt" vom 22. Mai 1902.

V. **Hommel**, Bibel und Babel im „Evang. Gemeindeblatt". Juni — November 1902.

VI. **Oettli, S.**, „Der Kampf um Bibel und Babel".

VII. **Cornill, C. H.**, „Babel und Bibel" in der „Deutschen Litterat. Zeitung". Juli 1902.

Jedem Gebildeten werden die vielfachen Ueberraschungen, welche die „vergleichende Religionswissenschaft" durch die zwischen der Bibel und den heiligen Büchern der alten Inder und Perser aufgefundenen zahlreichen Analogieen in den vierziger, und später in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts hervorgerufen hat, wohl bekannt sein. Aber alle diese interessanten Vorgänge verschwinden gegenüber dem ungeahnten Aufsehen, welches der Vortrag des Prof. Delitzsch über „Bibel und Babel" in der gesammten civilisirten Welt erregt hat. In den früheren Fällen erfuhren nämlich nur die höher gebildeten Kreise etwas von den interessanten Entdeckungen. Auch mit den längst bekannten angeblichen Analogieen zwischen Babel und Bibel ging es beiläufig in den letzten drei Jahrzehnten nicht wesentlich anders. Der Vortrag des Prof. Delitzsch aber, der in der Gegenwart des deutschen Kaisers und einer auserlesenen Gesellschaft der Residenz des deutschen Reiches gehalten wurde, lenkte die Aufmerksamkeit der gesamten in- und ausländischen Presse auf sich, und dadurch gewann das Thema

---

[1]) Andere Bedeutung hat מנוכר, N. 131, das Synonym zu dem folgenden וידוע ist.

eine Popularität, wie sie nur ganz ausnahmsweise der Mittheilung wissenschaftlicher Ergebnisse zuteil wird. Durch diese schnelle und überraschend ausgedehnte Verbreitung, welche die Behauptungen Delitzschs erlangt haben, fühlten sich die Fachgelehrten beider Facultäten, der theologischen und der orientalistischen, um so dringender veranlasst, von neuem zu diesen zwar längst bekannten, aber erst jetzt zu allgemeiner Kenntniss gelangten Behauptungen Stellung zu nehmen. Eine gründliche Prüfung derselben ergab dann sofort die Unsicherheit, in vielen Fällen sogar die Unmöglichkeit der von Delitzsch vorgetragenen Ausführungen. Die entgegengesetzten Resultate, zu denen die Delitzsch-Kritiker gelangten, wirkten dabei umso überraschender, als Delitzsch durch das volksthümliche Gewand, das er selbstverständlich seinem Vortrag verleihen musste, jede Begründung und jede Beibringung von Beweisen unterlassen hatte. Dadurch erhielten die Aufstellungen des Gelehrten zugleich einen Charakter der Unfehlbarkeit, der dem Vortragenden selber von vorneherein gewiss ganz fern gelegen hat.

So unangenehm es nun auch berühren muss, dass dieses Bauen und Einreissen innerhalb der wissenschaftlichen Kreise bei den Laien einen deprimierenden Eindruck hervorzurufen geeignet ist, so ist dennoch nicht zu verkennen, dass gerade dieser gegenseitige Ideenaustausch zur Klärung der Ansichten und vielleicht zur endgültigen Lösung dieser alten wissenschaftlichen Frage führen kann.

Von den am Beginne unserer Besprechung aufgezählten Abhandlungen, verdienen diejenigen Jensen's, Hommels Barth's und König's eine besondere Aufmerksamkeit.

Während nämlich Kittel nur die Monotheismus- und Jahve-Frage behandelt, und Oettli und Cornill hauptsächlich die ethischen und culturhistorischen Parallelen auf ihren Werth und Unwerth prüfen, haben Barth und König fast sämmtliche Behauptungen Delitzsch's einer gründlichen Kritik unterzogen. Jensen und Hommel aber, die anerkanntermaassen das ganze Gebiet dieser Specialforschung wie kaum Andere beherrschen, sind in der Lage, Delitzsch's Aufstellungen sowohl ihrem inneren Werthe nach als auch bezüglich der Stichhaltigkeit der herbeigezogenen Analogieen maassgebend zu beurtheilen. Jensen hat z. B. die ganze Drachenkampf-Hypothese, die seit den achtziger Jahren sämtliche Theologen und Orientalisten in Athem hält, und der Gunkel den grössten Teil seines neuen grossen Werkes gewidmet hat, mit einem Schlage vernichtet, indem er mit Recht nachweist, dass die ganze keilinschriftliche Tiamatepisode überhaupt von keinem Drachen berichtet, und dass auch das von Delitzsch in Fig. 38 reproducierte Bild den Drachenkampf durchaus nicht darstellen kann, und zwar darum nicht, weil weder das dort gezeichnete Thier ein Drache ist, noch als ein weibliches Wesen erscheint, was es doch, wenn darin die Tihamat, die Mutter der Götter, dargestellt werden sollte, unbedingt sein müsste[1]). Auch die von Delitzsch (49) hingeworfene sehr befremdliche Behauptung, dass

[1]) Vergl. die deutlichere Wiedergabe dieses Reliefs im Smiths chald. Gen. 90, woselbst das membrum virile deutlich und unverkennbar zu sehen ist. Auch Zimmern in dem soeben erschienenen KAT.[3] II., 1, S. 502, der auf den ersten von Jensen hervorgehobenen Punkt kein Gewicht legen will, hält dieses Moment für unumstösslich.

„freie und erleuchtete Geister offen lehrten, dass Nergal und Nebo, Mondgott und Sonnengott, Raman und andere Götter eins seien" weist Jensen mit einer Entschiedenheit, wie sie nur ein Fachgelehrter dieses Ranges sich gestatten kann, zurück, indem er mit Bestimmtheit behauptet, dass in den babylonischen Texten davon absolut nichts zu finden sei. Auch dass das von Delitzsch in Fig. 39 reproducierte Bild den Sündenfall darstellen solle, stellt er entschieden in Abrede. Er meint vielmehr dieses Bild stelle zwei Götter dar, die am Lebensbaume sitzen, und die Schlange sei als Hüterin des Baumes anzusehen. Diese Vermuthung wird dadurch noch verstärkt, dass es noch manche andere ähnliche Siegelcylinder giebt, auf denen Götter und Engel als Wächter eines heiligen Hains erscheinen[1]). Ferner weist Jensen nach, dass die Fig. 49, die Delizsch mit der Vision Ezechiels in Verbindung bringt, mit Fig. 48 identisch ist, und folgert daraus, dass dieses Bild den Sonnengott über den Ocean fahrend darstellt und mit der Erscheinung Ezechiels nicht das Geringste zu thun hat. Auch die bei Delitzsch (35) citierten 3 babylonischen Verbote, von denen das 5., 6. und 7. Verbot des Dekalogs eine wörtliche Uebersetzung sein sollen, citiert Jensen wörtlich ihrer Reihenfolge nach und beweist haarscharf, dass diese babylonischen Sätze keineswegs so aussehen, wie sie Delitzsch hinstellt, und dass sie weder dem Inhalte noch der Reihenfolge nach den Verboten des Dekalogs entsprechen. Jensen beweist ferner etymologisch präcis, dass nicht der geringste Anhaltspunkt dafür vorhanden sei, das Wort Sabbath als aus dem Assyrobabylonischen stammend anzusehen. Das Wort sei vielmehr echt hebräisch. Es könne höchstens von einer Verwandtschaft zwischen diesem Worte und dem assyrischen Sabbatu, nicht aber von einer Entlehnung die Rede sein. Ebensowenig dürfe von einer verwandschaftlichen Beziehung zwischen dem biblischen Ruhetag und dem babylonischen 7., 14., 21. und 28. des Monats ernsthaft geredet werden. Gegen Delitzschs Etymologie von „ilu" wendet Jensen ein, dass, wenn dieses Wörtchen mit dem hebräischen „el, zu" zusammenhinge, es höchstens die „Richtung" aber nicht das „Ziel" bedeuten könnte. Diesem letzteren Einwurfe Jensens wird allerdings kaum ein Sprachforscher grossen Werth beimessen. Erwägenswerther wäre vielmehr Königs Nachweis [a. a. O. S. 31], dass die häufigere und ursprünglichere Bedeutung des hebr. „el" „Kraft und Macht" sei.

Aber neben den zahlreichen gesicherten und dauernd werthvollen Belehrungen, die wir dem berühmten Forscher verdanken, fehlt es bei ihm auch nicht an Aufstellungen, die mindestens gerade so hypothetisch, haltlos und unbegründet sind wie diejenigen seines Gegners.

Dass die Hypothese von der Einwanderung kananäischer Stämme nach Südbabylon eine völlig unbegründete ist, weiss heute Jedermann. Dass ferner all die Namen der Amurabidynastie genau so gut babylonisch wie kananäisch sein können, ist schon längst bewiesen. Und wenn Jensen auf Grund des Gilgamisayos bestreiten möchte, dass Abraham aus Ur in Südbabylonien stamme, so wird es doch noch mancher Leser für fraglich halten, ob diese Gilgamiš-Hypothese irgendwie gesicherter sei als Delitzsch's Kananäer-Hypothese. Es ist hier nicht der Ort, die längst überwundene Bernstein-Steinthal'sche Mythen-Hypothese, die jüngst wunderlicher Weise von Stucken und Winckler wieder hervorgezogen worden ist, von neuem als unhaltbar

[1]) Vergl. Shmith a. a. O. 84, 89.

nachzuweisen. Aber wenn man es nicht mit eigenen Augen läse, würde man es kaum für möglich gehalten haben, dass Jemand mit Hülfe von Vermuthungen, die völlig frei in die Luft schweben, wohl begründete Aufstellungen zu erschüttern versuchen werde. Hommel a. a. O. 83 sagt gegen solche Geschichtsconstructionen seitens der Assyriologen Folgendes: „Es muss hier sofort mit allen Nachdruck betont werden, dass die Inschriften einer solcher willkürlichen, wenn auch geistreich durchgeführten Geschichtsconstruction keinerlei Stütze verleihen, geschweige dass irgend welche monumentale Zeugnisse aus dem Alterthum dieselbe fordern". Diese Worte eines hervorragenden Assyriologen in einem volksthümlichen Organe sind leider sehr am Platze. So mancher Leser von Winckler's Geschichte Israels II. und KAT.[3] glaubt exacte inschriftliche Resultate vor sich zu haben.

Hinsichtlich des Jahve-Keilschriftzeichens[1]) liest Jensen, obgleich die dritte Silbe noch viele andere Lesearten zulässt und die Leseart „pi" am allernächsten liegt[2]), rein willkürlich „Ja-a-va-il" und meint, diese Namensform gehe wie das spätere „Jahu" ursprünglich auf die „Jahvu-Form" zurück. Das Compositum „Jahvail" sei gleich dem späteren „Joel". Wie sehr unsicher diese ganze Combination ist, kann der Leser aus den obengenannten Gegenschriften, ganz besonders aber aus den erschöpfenden Darlegungen Königs[3]) zur Genüge erfahren. Jensen aber begnügt sich leider nicht einmal mit dieser Vermuthung, sondern meint sogar: „Das Interessanteste an dieser Sache sei der Schluss, dass „Jahu und Jahve" nicht „der Seiende" bedeute[4]).

Wieso aber dieses gerade daraus hervorgehe, ist nicht im Geringsten zu ersehen. In der Keilschriftlitteratur ist die Bedeutung dieses Wortes ganz unbekannt, und Jensen selbst sagt, der Name sei kein assyrisch-babylonischer: Was spricht nun eigentlich gegen die Bedeutung „Seiender"? Jensen zieht aber auch noch einen weitern Schluss und sagt: Dieser keilschriftliche Namen beweist, dass der Gottesnamen Jahvu, aus dem Jahve hervorgegangen sein wird, bereits ein Jahrtausend vor der Zeit vorhanden war, zu der er nach dem Alten Testament geoffenbart sein soll. Allein selbst abgesehen davon, dass das Wort, ausser der Leseart, die Jensen willkürlich gewählt hat, nicht weniger als noch sechs andere Lesearten hat, und selbst vorausgesetzt, dass Jensens Leseart die richtige wäre, welcher Widerspruch besteht denn dann mit dem Alten Testament? Diese Keilschrifttafel stammt aus der Zeit Amurabis, ca. 2200 v. chr., und nach Gen. 4, 26 war ja der Namen „Jahve" schon zur Zeit des Enosch bekannt worden. Wie setzt sich Jensen mit dieser Ueberlieferung auseinander?

Hommel hält nun Delitzsch entgegen: wie das zu erklären sei, dass gerade die wenigen Phönicier die nach Babylon auswanderten, so allwissend waren, während die eigentlichen in ihrer Heimath zurückgebliebenen Phönicier, wie wir sie aus der Richterzeit kennen, von all den Ueberlieferungen keine Ahnung hatten, so dass die jüdischen Grossen, gerade in der Verbrüderung mit den Nachkommen derjenigen

[1]) Vgl. Delitzsch 47.

[2]) Vgl. Zimmern a. a. O. 468, wie auch die diesbezüglichen Verhandlungen auf dem neulich in Hamburg stattgefundenen Orientalisten-Kongresse.

[3]) a. a. O. 37—43.

[4]) Gegen Exodus 3, 14—15.

Kananäer die, nach Delitzsch. den Juden den Jahwismus gegeben haben sollen, den Untergang desselben sahen? Dasselbe Räthsel besteht auch hinsichtlich des Monotheismus, den, nach Delitzsch, schon die alten Kananäer gehabt haben sollen.

Hinsichtlich der Entlehnung von Gen. I. aus den keilinschriftlichen Berichten sagt Hommel a. a. O. 115, dass von einer Herleitung des biblischen Berichtes aus dem keilschriftlich erhaltenen durch und durch polytheistischen Epos aus den verschiedensten Gründen keine Rede sein könne. Hingegen möchte Hommel einen Zusammenhang mit einem zu reconstruirenden chaldäischen Berichte sehen. Auf welch sicherer Basis diese Reconstruction beruht, wollen wir jetzt dahingestellt sein lassen.

Gegen die Behauptung Delitzschs, dass auch in der Gen. ursprünglich ein Kampf Jahves mit dem Drachen geschildert war, und dass der priesterliche Verfasser von Gen. I ängstlich darauf bedacht war, bei der Herübernahme, alles Mythologische daraus zu entfernen. wendet Hommel ein: es sei ebensogut möglich, dass eine Anschauung, wie sie in Gen. I ausgesprochen ist, erst von den Babyloniern zu der grobmythologischen Vorstellung des Tehom als eines Drachens und des Kampfes des Schöpfergottes mit diesem Drachen ausgestaltet wurde, als dass der Sachverhalt etwa umgekehrt gewesen sei. Hommel denkt dabei an eine Zurückführung von Gen. I und des Keilschriftepos auf eine Ueberlieferung aus der Heimat Abrahams, die dem Berichte von Gen. I ganz entsprach.

Die Schriften von Barth und König ergänzen einander vorzüglich. Etliche Momente, die Barth glaubte unberücksichtigt lassen zu dürfen, haben bei König gründliche Beachtung gefunden, und so auch umgekehrt.

Von beiden Abhandlungen gebührt jedoch derjenigen des Prof. Barth entschieden der Vorrang. Zunächst darum, weil bei Barth sämtliche wichtige Momente, wie Sabbath, Schöpfung, Monotheismus und Sündfluth eingehende Behandlung gefunden haben, was bei König nicht in diesem Umfang der Fall ist. Schöpfung, Sabbath und Sündfluth z. B. sind bei König nur ganz nebensächlich berührt. Dann aber auch wegen der übersichtlichen und wohl geordneten Darstellung, die Barth's Schrift vor derjenigen König's auszeichnet. Mancher wird vielleicht auch Barth's akademische Ruhe im Vergleich zu König's überschwenglicher, wenn auch wohl begreiflicher Begeisterung, als einen Vorzug ansehen. Anderen dagegen wird gerade König's Wärme der Darstellung und seine Begeisterung für die biblischen Ideale besonders zusagen. Auch sind bei König die kulturhistorischen Vergleichungspunkte mit grösserer Schärfe hervorgehoben. Dazu kommt die Geschicklichkeit, mit der er die Gewissenhaftigkeit und Treue der biblischen Geschichtserzählung in das rechte Licht zu setzen verstanden hat.

Nun noch einige Einzelheiten: I. Barth weist auf die vielfachen Abweichungen zwischen dem biblischen Schöpfungsberichte und dem Keilinschriftenepos hin, so z. B. darauf, dass nach dem ersteren Himmel und Erde aus dem Tehom entstanden, während nach dem letzteren nur Himmel und Eschera (ebenfalls Himmel) daraus hervorgegangen sind. Ferner folgt in der Bibel die Erschaffung der Pflanzen auf die Trennung des Himmels von der Erde, während im Epos gleich nach dem Himmel die Sterne geschaffen werden. In der Bibel erschafft der Eine

Gott, die ganze Natur, im Epos hingegen entstehen die Götter selbst aus dem Chaos. Auch ist im Epos nichts von der Lichtschöpfung zu finden, wie auch nichts von einer sechstägigen Einteilung der Schöpfung. Dagegen weiss die Genesis selbstverständlich Nichts von einem Tiamatkampf und Nichts vom Erzeuger Apsu.

2. Noch viel concreter sind die Differenzen zwischen dem biblischen Sabbath und dem assyrischen Sabbatu, die Barth sorgfältig zusammenstellt. So z. B.: „dass der biblische Sabbath ein Glied aus einer ganzen Kette von Veranstaltungen ist, in denen die Siebenzahl als Hauptfactor erscheint. Ferner waren die babylonische Sabbathe an die Monatsdaten gebunden (So auch Jensen). Die Babylonier feierten aber ausserdem auch den neunzehnten jedes Monats. Auch der Begriff „Ruhetag", besonders für Sclaven und Thiere, der das eigentliche Wesen des Sabbath ausmacht, war den Babylonern fremd (So auch König). Die Bezeichnung, „Sabbatu", kommt gerade bei den genannten babylonischen Feiertagen nicht vor (So auch Jensen). Von der grössten Bedeutung sind dabei die von Robertson-Smith angeführten Unterscheidungsmerkmale, auf die übrigens auch schon Riehm aufmerksam gemacht hat, dass nämlich Jesaias den Sabbath gerade als Unterscheidungszeichen der Israeliten von den Heiden kennzeichnet, ganz besonders aber der wichtige Umstand, dass der babylon. Sabatu ein Trauertag ist, während der biblische bekanntlich ein Freudentag ist.

3. Auch die Nachweise von der Nichtexistenz eines Monotheismus bei den übrigen semitischen Stämmen sind sowohl bei Barth als auch bei König vortrefflich gruppiert. Besonders frappierend ist der von König nachgewiesene Polytheismus in der Familie des Amurabi selbst. Auch die auffällige Genauigkeit hinsichtlich des Gottesnamens Jahve im Buche Jona, auf welche König aufmerksam macht, ist von grossem Interesse.

4. In Bezug auf die Sündfluthberichte verkennt Barth nicht die Annalogien. Er meint aber, dass diese höchstens auf einen gemeinsamen Ursprung der Ueberlieferung hinweisen. Wir kommen darauf unten noch näher zurück.

Wären nun die Schriften Barth's und König's nicht zum Zwecke der Abwehr von Angriffen auf die Bibel geschrieben, so hätten sie, trotz einiger Unzulänglichkeit im Einzelnen, als ziemlich erschöpfend bezeichnet werden können. Da sie nun aber einmal, wie heute die Sachen liegen, zunächst die Ausführungen Delitzschs zu bestreiten berufen sind, so ist nicht zu verkennen, dass jede unvollkommene Widerlegung von den Laien leicht als ein Sieg des Gegners angesehen werden könnte. Schon darum wäre es im höchsten Grade wünschenswerth gewesen, wenn die gebliebenen Lücken in der Widerlegung, in denen viele Leser, sei es die Ohnmacht der Verteidiger, sei es eine stillschweigende Concession zu erblicken geneigt sein könnten, lieber ausgefüllt worden wären.

Auch hierfür einige Beispiele: I. Barth (23 ff.) sagt, dass im keilinschriftlichen Weltschöpfungsepos die Schöpfung der Tiere fehle. Nun wird aber in all den unzähligen Schriften, in denen die Verwandtschaft zwischen Bibel und Keilschriftepos verteidigt wird, auf die Tafel D. T. 41, die sog. 7 Tafel des Weltschöpfungsepos, wie auch auf die Tafel 82-5-22, 1048 hingewiesen, in denen von der Schöpfung der Tiere sogar sehr eingehend berichtet wird. Die Zugehörigkeit dieser Tafeln zur Serie vom „Inuma elis" ist allerdings in

der letzten Zeit sehr fragwürdig geworden. Jedenfalls aber hätte Barth m. E. auf diese letztere wichtige Thatsache ausdrücklich hinweisen müssen, damit nicht, wie gesagt, der oder jener Leser, dem der Inhalt dieser Tafel von anderswoher bekannt geworden ist, auf den wunderlichen Gedanken komme, dass hier ein Irrthum des bekanntlich in dieser ganzen Litteratur vorzüglich bewanderten Verfassers vorliege.

2. Ferner sagt Barth: „Das Gemeinsame in beiden Erzählungen ist nur das, dass aus dem wässerigen chaotischen Urstoff in einem Schöpfungsacte der Himmelsraum von den untern Regionen getrennt wird". Allein nach Barths eigener Wiedergabe des keilschriftlichen Weltschöpfungsberichtes haben diese beiden Berichte, wie man sieht, noch ein zweites gemeinsames Moment, welches viel auffälliger erscheint und daher von den Babel-Freunden mit besonderem Nachdruck betont worden ist, nämlich die Anschauung von den Wassern oberhalb des Himmels. So frappierend jedoch diese Uebereinstimmung auf den ersten Blick erscheinen möchte, so leicht wird man doch, wenn man die Zeilen 37—46 der 4. Tafel einer kritischen Prüfung unterzieht, zu der Ueberzeugung gelangen, dass die vielfachen Interpretationen, die bis jetzt versucht worden sind, auf unzählige Widersprüche stossen, und dass die richtige Erklärung dieser Sätze nur diejenige sein kann, die aus ihnen den Bericht des Berosus wörtlich herausliest. Nur dann verschwinden alle die vielen Unmöglichkeiten. Gleichzeitig verschwindet dann aber auch der Bericht von den Wassern oberhalb des Himmels vollständig[1]).

Dazu kommt, dass gerade dasjenige Moment, welches Barth als den beiden Berichten gemeinsam bezeichnet, einer unbefangenen Würdigung so ohne Weiteres nicht in diesem Lichte erscheinen möchte. Denn im Epos wird der Himmel selbst aus einer Hälfte des Tiamat geschaffen. In der Bibel dagegen wird der Himmel als etwas Fremdes zwischen die beiden Hälften des Tehom eingeschoben, und die obere Hälfte des Tehom bleibt als Wasser oberhalb des Himmels bestehen, von dem eben, nach unserer Auffassung, das Epos gar nichts zu berichten weiss.

3. Wenn Barth und König, einmüthig darauf hinweisen: dass in der Keilschriftlitteratur, ausser dem nichtsbesagenden Siegelcylinder, (Fig. 39 bei Delitzsch), eine Parallelle zu Gen. Cap. 3 sich nicht finde, so muss der harmlose Leser in Verwirrung gerathen, da er doch bei Delitzsch, S. 29 gelesen hat, dass das Berliner Museum eine Tel-el-Amarna-Tafel bewahre, welche eine babylonische Legende enthält, wie es gekommen sei, dass der erste Mensch der Unsterblichkeit verlustig gegangen. Ob freilich diese Adapalegende wirklich das enthält, was Delitzsch von ihr behauptet, ist eine andere Frage. Barth und König aber mussten, wie mir scheinen will, durchaus mit einem Worte auf Delitzsch's Darlegungen eingehen.

4. Auf Seite 80 betont Barth nachdrücklich: dass sich das „Rahab" der Psalmen und Propheten niemals bei den Babyloniern findet. Hier hätte der Herr Vf. vielleicht doch noch darauf hinweisen können, dass in Z. 17 der Tafel RM. 282 der Name des Ungeheuers, mit welchem Bel kämpft, „Ribbu-Rihbu" gelesen werden kann, und dass wenigstens manche Assyriologen darin den „Rahab" sehen wollen.

[1]) Die nähere Begründung dieser Auffasung behalten wir uns für eine demnächstige Behandlung dieses Themas vor.

5. Was nun die oben bereits berührten Sündfluthanalogien angeht, so weist Barth mit Recht auf die vielen grossen Abweichungen hin und glaubt mit Lenormand und Riehm die beiden Berichte auf einen gemeinsamen Ursprung zurückführen zu dürfen. Leider bleiben jedoch bei dieser Annahme einige unaufgeklärte Rückstände. Denn, wenn es auch einleuchtend ist, dass eine so gewaltige Katastrophe naturgemäss Erinnerungen bei allen Völkern lebendig erhalten hat, so sind doch Analogieen wie die Wendung: „Die Götter rochen den süssen Duft, die Götter rochen den Duft" (vgl. Gen 8, 21), und die Angabe, dass die Götter es gereuen und beklagen, dass die Menschen in der Fluth umgekommen seien (vgl. Gen. 8, 21 u. 9, 11, 15), als blosse geschichtliche Erinnerungen gewiss nicht anzusehen. Barth hätte lieber den keilschriftlichen Bericht seinem Alter nach untersuchen sollen. Er hätte dann gefunden, dass wir von diesem Berichte nur bestimmt wissen, dass er in seiner heutigen Form sicher erst aus der Zeit Assurbanipals stammt, einer Zeit also, in welcher die Assyrer bereits seit Jahrhunderten mit Israel in enger Berührung standen, und in welcher längst Hunderttausende von Israeliten mit ihren Priestern (Vrgl. II Könige 17, 27) in den assyrisch-babylonischen Provinzen wohnten. Wie alt aber diese heutige Version in den assyrischen Priesterkreisen zur Zeit seiner schriftlichen Fixierung gewesen ist, ob Ein Jahr oder 2000 Jahre, dafür hat man bis jetzt nicht den geringsten Anhaltspunkt finden können. Umgekehrt beweist der fragmentarische Sündfluthbericht, bei Scheil. Recueil de Traveaux XX 2 ff, der aus dem 21. Jahrhundert v. Chr. stammt, dass der Sündfluthbericht damals in einer ganz anderen Weise erzählt wurde. Auch die etwaigen Beweise für das hohe Alter des Gilgamisayos beweisen für den mit ihm zusammenhängenden Sündfluthbericht nichts; denn dass dieser Zusammenhang kein ursprünglicher ist, ist allbekannt. Vrgl. auch Zimmern a. a. O. 545.

6. Ungleich gründlicher als anderweitig ist bei Barth die Sabbathfrage behandelt. Am Ende jedoch hätte hier noch ein einziger Punkt, der von Delitzsch nur nebenher berührt wird, und der allerdings scheinbar, aber auch nur scheinbar[1]), von nebensächlicher Bedeutung ist, erörtert werden können. Ich meine den angeblichen Widerspruch in der Motivierung des Sabbath-Gebotes in Exod. 20, 11 und Deutr. 5, 15. Allein so verblüffend auch der scheinbare Widerspruch auf den fachmännisch nicht geschulten Leser wirken mag, so stellt er sich doch bei näherer Betrachtung als einfach nicht vorhanden heraus. In Exod. 20, 11 ist die objective Motivierung der Heiligung des Sabbathtages angegeben. »In sechs Tage hat Gott Himmel und Erde geschaffen und am siebenten hat er geruht. Deshalb hat Gott den siebenten Tag gesegnet und geheiligt". Bei der Wiederholung des Dekalogs im Deuteronomium soll dagegen nicht die Sabbathheiligung an sich begründet werden. Diese wird vielmehr bereits als allgemein bekannt vorausgesetzt. Es soll dort, wie der Augenschein lehrt, nur dafür ein Grund angegeben werden, weshalb gerade den Israeliten die Heilighaltung dieses Tages anbefohlen worden ist. „Du sollst daran denken, dass du Knecht in Aegypten warest und dein Gott dich

[1]) Wie wenig nebensächlich in Wirklichkeit der Gegenstand ist, ersieht man z. B. daraus, dass König in der That die Motivierungen das Sabbaths im Dekalog für spätere Zusätze hält. Vgl. NKZ. XII, 5.

von dort hinausgeführt hat mit mächtiger Hand und ausgestrecktem Arm, darum hat dir dein Gott geboten den Sabbathtag zu feiern". Wenn es sonst mehrfach in der Bibel heisst: „Du sollst den Fremdling nicht unterdrücken ; denn Fremdlinge waret ihr im Lande Aegypten", so hat mit Recht noch Niemand den Satz dahin verstehen wollen, als gebe der Nachsatz den wirklichen Grund des Vordersatzes an, und noch Niemand hat meinen wollen, dass es den Israeliten, wenn sie etwa nicht Fremdlinge in Aegypten gewesen wären, erlaubt worden wäre, die Fremdlinge zu unterdrücken. Wie vielmehr hier dem Israeliten nur nahe gelegt wird, dass gerade er besondere Ursache habe diese unmoralische Handlung zu unterlassen, so wird in Deutr. 5, 15 nur gesagt, dass Gott an Israel wegen der ihm besonders erwiesenen Gnade der Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft, die schwere Forderung, sowohl selbst jegliche Arbeit zu unterlassen, als auch dem Fremdling, ja selbst dem Viehe jede Thätigkeit zu erlassen, eher als an alle andere Menschen, zu stellen berechtigt sei.

7. Als einen Beweis für den specifisch-jüdischen Character des Sabbath verweist Barth auf die zahlreichen jüdischen Institutionen die sämmtlich nach der Zahl 7 geordnet sind. Leider ist der Beweis nicht durchschlagend. Denn gerade auch für die urbabylonischen Religionsanschauungen ist nichts so charakteristisch als eben die heilige Zahl 7. Schon die altsumerischen Hymnen der vorabrahamischen Zeit, verherrlichen diese Zahl. Auch bei vielen anderen Völkern des hohen Althertums, bei Indern, Aegyptern und Persern ist dies ausnahmslos der Fall. Auch die Bibel bestätigt dies vielfach, vgl. z. B. Gen. 4, 24. 21, 28—31. 33, 3. 29, 20. 27. Numeri 23, 1 u. a. anderen Stellen.

8. Auch Jensens Behauptung: dass die Woche eine altjüdische Einrichtung sei, hätte nicht so ohne weiteres von Barth (S. 8.) acceptiert werden dürfen, da die Aufstellung ja mit zahlreichen biblischen Angaben (vgl. Gen. 8, 10. 12, 29. 27.) in Widerspruch steht.

9. Bei der Zurückweisung der sogenannten Kananäerhypothese hat König (S. 17b) leider das wichtigste Moment unerwähnt gelassen, dass nämlich die zeitgenössischen ägyptischen Denkmäler über den chamitischen, bezw. nicht-semitischen Ursprung der Kananäer, gar keinen Zweifel mehr obwalten lassen[1]).

10. In der Monotheismusfrage haben Barth, König und Kittel zwar die Behauptung Delitzschs mit triftigen Gründen zurückgewiesen. Aber in dem Eifer, Delitzsch zurückzuweisen, darf doch die Bibel selbst nicht übersehen werden. Wenn man sich so sehr bemüht den Leser zu überzeugen, dass die kananäischen Völker von einem Monotheismus nie etwas gewusst haben, so muss man aber auch dem Leser darüber Aufklärung geben, wie er sich den kananäisch-heidnischen Priesterkönig Malki Zedek, den Zeitgenossen Amurabbis, der uns Gen. 14, 18 begegnet, vorzustellen habe, wie sich dessen „El eljon" zu dem Gotte, den Abraham verkündete, und wie sich ferner der Gottesbegriff „Henochs" wie derjenige „Noahs und seiner Söhne" zu demjenigen Abrahams, verhalten habe. Ueberhaupt hinterlässt die Lectüre der Genesis bei jedem Leser den Eindruck, als hätte der Monotheismus mehr

[1]) Vergl. Lepsius Nub. Gramm, Einl. Brugsch. Völkertafel, S. 49 ff.

oder minder betont auch in der Zeit von Adam bis Abraham ununterbrochen bestanden. Bei näherer Untersuchung wird sich die Anschauung voraussichtlich ganz anders gestalten. Bei einer Behandlung des Themas aber, besonders wenn, wie hier, die Bibel in Schutz genommen werden soll, dürfen, wie mich bedünken will, solche, in die Augen springende Momente, nicht ohne Weiteres unberücksichtigt bleiben, wenn anders man beim Leser selbst nur die einfachste Bekanntschaft mit der biblischen Geschichte voraussetzt.

Was endlich Oettli und Cornill angeht, so gelangt Oettli nach eingehender Vergleichung der biblischen Berichte mit den keilinschriftlichen, die er, Gunkel folgend, als den Urtext der ersteren ansieht, zur sicheren Ueberzeugung, dass der gewaltige Sprung vom groben Heidentum bis zum prophetischen klaren Gottesbewusstsein, nur durch eine Offenbarung möglich gewesen sei. Er hält sich bei dieser Behauptung von jedem Dogmatismus fern und stimmt im letzten Grunde mit Delitzsch darin überein, dass die Babylonier zwar von all dem, was die Bibel kennt, wussten; dass der Segen für die Menschheit aber einzig von der Bibel herkomme Auch Cornill, gelangt zu dem Ergebniss, dass man erst jetzt, nach der Entdeckung der Originale die Bibel richtig zu würdigen wissen werde. Auf diese Aufstellungen näher einzugehen, muss ich mir im Rahmen dieser Besprechung um so eher versagen, als ich die gesammten einschlägigen Fragen in absehbarer Frist besonders zu behandeln gedenke. Sigmund Jampel.

Acten, herausgegeben von der Commission zur Untersuchung alter Acten in Wilna. Band XXVIII. Acten über Juden[1]). Wilna 1901. LVI+439 SS. in 4.

Diese Commission edirt seit 1865 Acten über Litthauen, und in den bisher erschienenen 27 Bänden begegnen wir auch solchen, die auf Juden Bezug haben[2]). Der vorliegende 28. Band ist ausschliesslich solchen Acten gewidmet. Er enthält 332 Documente in polnischer und russischer (eigentlich in sogenannter weissrussischer) Sprache und umfasst den Zeitraum von 1517—1668. Es sind das fast ausschliesslich Gerichtsacten, und sie enthalten daher vorwiegend Privatangelegenheiten, also über von Juden verursachte Schäden, Schlägereien, Beleidigungen usw., über Verpachtungen von Schänken, Mühlen, Wäldern und auch Steuern, über ausgeliehene Gelder und Pfänder bei Juden und ähnl. Merkwürdig ist, dass oft Christen und sogar Geistliche sich beklagen, sie wären von Juden geschlagen und misshandelt worden, und das merkwürdigste Document in dieser Hinsicht ist wohl nr. 71 vom

[1]) Der russische Originaltitel lautet: „Akty izdawajemiije Wilenskoju Kommissieju dla razbora drewnich aktow. Tom XXVIII. Akty o Jewrejjach". — Früher bereits erschien ein ähnliches Werk von Berschadski u. d. T. „Russisch-jüdisches Archiv" (Russko-jewrejski archiw, 2 Bände, Petersburg 1882), das 662 Documente über die Juden in Litthauen aus den Jahren 1388—1569 enthält.

[2]) Die meisten dieser Acten (aus den ersten 25 Bänden) sind mitgetheilt in gekürzter russischer Uebersetzung in dem von dem Verein zur Verbreitung von Aufklärung unter den Juden in Russland herausgegebenen Werke: „Regesten und Inschriften. Materialien zur Geschichte der Juden in Russland von 80—1800". Band I, bis 1670 (Regesty i nadpisi etc., Petersburg, 1899).

27. Mai 1605, wo ein Gutsbesitzer Klage führt, dass Juden aus Chomsk (im Kreise Pinsk) ganz nach der damals unter den polnischen Edelleuten herrschenden Sitte den Hof seines Vaters überfallen, seine Mutter geschlagen und misshandelt und zuletzt eingesperrt hätten, so dass sie daran gestorben wäre. Da wir die Vertheidigung der altera pars nicht vor uns haben, so ist es selbstverständlich unmöglich den wahren Sachverhalt zu ermitteln.

Viele Documente beanspruchen ein allgemeineres Interesse. So enthält nr. 1 ein Privileg, gegeben vom König Siegmund I am 25. April 1517 den Juden in Troki (bei Wilna), dass die Christen sich in die Angelegenheiten der jüdischen Hälfte nicht zu mischen und sogar auch von den christlichen Bewohnern dieser Hälfte keinerlei Steuern zu verlangen hätten. — In nr. 32, datirt vom 24. März 1589, klagt ein Bauer gegen einen jüdischen Arzt in Brest (d. h. Brisk in Litthauen), Namens Josek (d. h. Josef), dass dieser seine, des Bauern, Schwester zu sich genommen hätte, um sie zu heilen und dafür in Voraus 3 polnische Gulden erhalten habe, sie aber nicht nur nicht geheilt, sondern sogar ohne Obhut gelassen und aus der Stadt gefahren sei. — Nr. 113 ff. enthalten detaillirte Nachrichten über die Demolirung und Plünderung der alten Synagoge in Wilna am 6. März 1635 und ihre Vorgeschichte. Es werden die geplünderten und vernichteten Gegenstände der Synagoge angegeben und ihr Werth auf 100.000 polnische Gulden berechnet. — Nr. 281, datirt vom 13. April 1650, enthält ein genaues Verzeichnis der jüdischen Häuser in Pinsk. — In nr. 305 geben die Juden von Pinsk an, dass die Kosaken am 4. Juli 1660 über sie herfielen, viele unter ihnen nebst ihren Frauen und Kindern niedermetzelten, Synagogen, Häuser und Geschäfte verbrannten und ihr Vermögen plünderten. Zwei polnische Beamte bestätigen diese Angaben. — Auch an Versuchen, einen Ritualmord zu construiren, fehlte es zu dieser Zeit nicht in Litthauen. In nr. 318 wird sehr umständlich erzählt, wie im Jahre 1663 in einem Städtchen Woinia einer Frau ein Kind ertrunken war. Die Mutter wurde beschuldigt, dass sie selbst ihr Kind ertränkt habe und deswegen eingesperrt. Während dessen wurde das Kind mit Wunden bedeckt gefunden, und man wollte die Mutter zwingen, sie solle aussagen, dass die Juden es gethan hätten. Die Frau litt unter schrecklichen Martern, konnte aber nicht dazu bewogen werden, ein falsches Zeugnis abzulegen. Den weiteren Verlauf der Sache wissen wir nicht. — Auch sonst sind hier sehr interessante Nachrichten enthalten. Es würde uns aber zu weit führen, auf ihren Inhalt genauer einzugehen.

In einer ausführlichen Vorrede, unterschrieben von einem Mitgliede der Commission, Namens Sprogis, werden die Documente nach Gruppen geordnet und ihr Inhalt eingehend besprochen. Die Beleuchtung, die ihnen hier zu theil wird, ist eine durchaus judenfeindliche. Zwei Register, der Personen- und Ortsnamen, beschliessen diese Publication, die dem Historiker der Juden in Litthauen viel beachtenswerthes Material bietet. Dr. Samuel Poznański.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt

Für die Redaction verantwortlich: Dr. M. Brann, Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn, Pressburg.

Die Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden.

Von Sigmund Jampel.

(Fortsetzung).

VIII. Untersuchung von Esra c. V.

Die Hoffnung auf Wiederbelebung der in tiefste Resignation versunkenen Mitglieder der Colonie konnte nur unter dem Scepter eines neuen Herrschers erblühen, der, ähnlich dem Kyros, Energie und Wohlwollen in seiner Person vereinigte. Ein solcher Herrscher erstand dem persischen Reiche in Darius Hystaspis. In ihm erblickten die jüdischen Propheten Haggai und Secharia mit vollem Recht den zweiten Koreš; denn in Wirklichkeit stand er Kyros weder an Tapferkeit noch an organisatorischem Talente nach. Wer die Politik des Darius kennt, weiss, dass er als der zweite Eroberer und Begründer des gesammten persischen Reiches sich jenen Vorgänger zum Vorbilde genommen hat. Was er vor allem von jenem grossen Eroberer gelernt hat, das ist die in Cap I besprochene Friedenspolitik. Besonders die Religion wurde ganz und gar in den Dienst dieser Politik gestellt. Obgleich von Hause aus mit Leib und Seele Mazdäist, wie es seine Inschriften zu Behistun und Istachr in jeder Zeile beweisen, nahm er keinen Anstand, sich als Schützling der Götter sämmtlicher unterworfener Nationen zu bezeichnen.

Die Propheten, die jetzt die Zeit für gekommen hielten, den Tempelbau wieder aufzunehmen, traten mit zündenden Reden an das Volk heran. Haggai geisselt mit scharfen Worten die Gleichgültigkeit und Saumseligkeit in der Wiederaufnahme des Tempelbaues. Er beteuert den Bewohnern Jerusalems, dass die Dürre und Hungersnoth lediglich die Strafe Gottes für die Vernachlässigung des Tempelbaues seien (Hagg. 1. 1—12.). Im Gegensatz zu dieser Strafrede wendet er sich ermunternd an diejenigen, die sich jetzt an der Wiederaufnahme des Tempelbaues beteiligen wollen (Hag 1, 7. 2, 6—9.). Insbesonbere sucht er den durch die Bitterkeit der Lage und den grossen Indifferentismus des Volkes entmuthigten Führern Serubabel und Josua, Muth und Thatkraft einzuflössen und ruft ihnen ein „Glückauf" entgegen (Hagg. 2, 4, Sech. 1—8.).

Dass Hagg. 2, 21, 23, auf die gewaltigen Aufstände und Empörungen der den Persern unterworfenen Völker anspielt,

wird Niemand bezweifeln. Wenn aber Meyer (Gesch. d. Alt 1901, 194) behauptet, dass die Propheten eine Niederlage des persischen Reiches durch diese Empörungen erwartet hätten, und dass eben diese Erwartung ihnen den Muth zur Wiederaufnahme des Tempelbaues verliehen hätte, so geräth er hierdurch in vielfache Widersprüche. Denn erstens kommt in den Aeusserungen der Propheten viel eher die Hoffnung zum Ausdruck, dass die Empörungen durch den Sieg Persiens unterdrückt werden würden (Vrgl. den Plural. ממלכות in V. 22). Besonders aus den Worten des Sech. (1, 10—15) geht deutlich hervor, dass die Kriege am 24. Schebat schon längst beendigt waren. Zweitens hat ja die hochherzige Genehmigung zum Tempelbau aus der Kyroszeit noch bestanden, und nur die inneren Verhältnisse Palästinas waren für den Weiterbau ungünstig gewesen. Welche Ursache hätten nun die Propheten haben sollen, den Untergang des persischen Reiches herbeizuwünschen? Drittens war ja bekanntlich der Hauptkampf des Darius gerade gegen das aufständische Babylon gerichtet. Hätte nun der Babylonier statt des Persers den Sieg davon getragen, so wäre gewiss die altbabylonische Unterdrückungspolitik wieder in Kraft getreten. Im Gegensatz dazu liegt nichts näher als die Annahme, dass die Propheten gerade die Ruhe im persischen Reiche (Sech. 1, 10—15) in Folge der Unterdrückung der Aufstände im Auge hatten. Sie findet auch ihre Bestätigung in der auffälligen Thatsache, dass der Ausspruch des Propheten Haggai über die Niederlage der empörten Völker gerade 2 Tage vor der Wiedereroberung Babels durch Darius Hystaspis verkündet wurde. Hagg. 2, 18. heisst es: יום עשרים וארבעה לתשיעי, in der Behistuninschrift, 36, lesen: wir וּמי 26 שׁ ארח כסלוי צלתא[1] נתפשה.

Die Prophetenrufe waren dieses Mal nicht wie Stimmen des Predigers in der Wüste. Schon im zweiten Regierungsjahr des Darius ging man ans Werk, und dieses machte, begleitet von den begeisterten Prophetenworten, ansehnliche Fortschritte (Esra 4, 24, 5, 2, Hagg. 1. 1—15[2]).

---

[1]) Warum Meyer die beiden Ereignisse auf einen Tag verlegt, ist nicht einzusehen. (Meyer Gesch. d. Alt. 1901, 195).

[2]) Aus Sech. 1, 12, wollen manche den Schluss ziehen, dass unter Darius Hystaspis der Tempel noch nicht vollendet wurde, sonst hätte der Prophet diese Klage nicht erheben können. Allein die Klage über

Inzwischen nahm Darius den von sämmtlichen Geschichtsforschern in hohem Grade bewunderten Ausbau seines Reiches im Innern vor. Er ordnete die gesammte Staats-Verwaltung und theilte das Reich in Satrapien. Diese vorzügliche Organisation bildet nach dem Urtheil der Fachmänner ein Ruhmesblatt in seinem Leben. (Vrgl. Maspero, Gesch. d. orient-Völker 537. Spiegel, Eran. Altk. II. 316. Wiedemann, Gesch. Aegyptens II, 240. Meyer, Gesch. Aegyptens 300, Gesch. d. Alt, 1901, 83. Justi. Persien 57. Winckler, KAT. 1902, 117.) Dadurch kam das kleine Palästina unter die Herrschaft des Satrapen „Tatnai", Paschas von Eber ha-Nahar,[1]) der jetzt auch in den keilinschriftlichen Kontrakttafeln Nr. 27, 82 unter Darius mit der ähnlichen Bezeichnung wie hier in Esra (Esra 5, 3): פחת עבר נהרי = פחת בבלי ועבר נהרי genannt wird[2]).

Schon dieser Bericht allein, dass Jerusalem nur bis zu den Tagen des Darius von seinem eigenen Pascha verwaltet wurde und erst von jetzt an unter die Verwaltung des Satrapen von Eber ha-Nahar kam, ist ein concreter Beweis für die Echtheit und das hohe Alter der Urkunden im Buche Esra.

Dieser Tatnai erkundigte sich bei seiner Anwesenheit in Palästina nach der königlichen Genehmigung für diesen Tempelbau[3]).

---

das Verödetsein Palästinas und die Armuth und Winzigkeit des Volkes konnte wahrlich auf Grund desselben begonnenen ärmlichen Tempelbaues nicht verstummen.

[1]) Woher Gelbhaus (Nehemias, 1902, 23) zu berichten weiss, dass der Pascha von Eber ha-Nahar in Tyrus gewohnt habe, ist uns und jedenfalls auch jedem anderen Mitmenschen ganz unbekannt.

[2]) Die Bemerkung לכסא פחת עבר הנהר (Neh. 3. 7.) darf nicht dahin verstanden werden, als ob die sonstigen Städte Palästinas nicht dem Pascha von Eber ha-Nahar unterstellt gewesen wären. Sie besagt vielmehr, wie schon Meyer nachgewiesen hat, nur, dass diese Stadt zum Gerichts-Stuhl des Eber ha-Nahar und nicht zu demjenigen von Jerusalem gehörte. In politischer Beziehung aber unterstand alles dem Pascha von Eber ha-Nahar.

[3]) Gegen Wellhausens Einwurf: wieso es kommen konnte, dass der Kyroserlass 18 Jahre später den Provinzialbeamten nicht mehr bekannt war, braucht man nicht mit Meyer (Entstehg. 53) und Bertholet (S. 25) eine nur fingierte Unbekanntschaft des Paschas anzunehmen und vorauszusetzen, dass Tatnai den Bau durchaus zu hindern gewünscht hätte. Esra 5, 5 spricht durchaus dagegen. Hätte Tatnai eine solche Absicht gehabt, so hätte er sicher den Bau wenigstens bis zum Eintreffen des königlichen Bescheids verhindert. Erwägt man aber, dass Tatnai in ein ganz neues

Die Antwort, die ihm die Juden gaben, ist in dem Document, welches Tatnai an Darius sandte, enthalten (5, 7—17.). Hiernach beriefen sie sich darauf, dass das Unternehmen schon unter Kyros, u. zw. unter Leitung des Sešbazar, der mit der Paschawürde betraut war, (5, 14: ששבצר שמ דיסחה שמו) seinen Anfang genommen habe. Die nachträgliche Betonung der Paschawürde Sešbazars giebt uns, wie wir schon oben gesehen haben, die Antwort darauf: warum Serubabel hier ausser Acht gelassen ist. Denn Serubabel hatte bei der ersten Grundsteinlegung, obgleich er die Seele des Unternehmens war, noch keinerlei staatliche Stellung[1]). Ueber die Verlegenheitsausflucht „מן אדין ועד כען מתבני" haben wir schon oben gesprochen. Sellin (Stud. II. 1901, 5,) bemerkt: „5, 16, kann ebensogut bedeuten, dass unter Sešbazar der Grundstein gelegt, dann vielleicht auch einige Grundmauern aufgeführt worden seien, der Bau aber alsdann Jahre lang geruht habe und nun die Wiederaufnahme als Fortsetzung jener Anfänge angesehen wurde." Könnte denn nicht", sagt Sellin weiter, „in einer Urkunde über den Kölner Dom z. B. trotz der Jahrzehnte, ja Jahrhunderte langen Ruhepausen im Bau vor dem Jahre 1880, gesagt werden: Seit dem Jahre 1248 wird daran gebaut und noch ist er nicht vollendet?"

Tatnai[2]) befahl nicht, den Bau[3]) einzustellen, nicht einmal bis zum Eintreffen der königlichen Antwort, was der Verfasser als einen besonderen göttlichen Beistand bezeichnete. Bei den damaligen Verhältnissen war das in der That von grosser Bedeutung; denn jede Hin- und Herfrage zwischen

Amt kam und über sämmtliche, sehr ausgedehnte transeuphratische Länder — über die geographische Lage von Eber ha-Nahar, vgl. Konig, Fünf neue Landschaftsnamen in der Bibel 1902, 5, ff. — herrschte, so ist seine Unbekanntschaft mit einem für die persische Politik so geringfügigen Erlasse in keiner Weise verwunderlich.

[1]) Ueber die gut aramäische Terminologie יהב אשיה 5, 16, vergl. Schulthess Z. A. T. W. 1901.

[2]) Gegen Wellhausens Einwurf: warum die Juden dem Tatnai nicht den schriftlichen Erlass des Kyros gezeigt haben, vgl. Marti, Prophet Zacharia 1892, 52, Guthe. Gesch. Isr., 1898, 245.

[3]) Die Bezeichnung „אשרנה" (5, 3, 9) hält Marquard 44 für einen Fehler aus dem altpersischen „Tačaram" Palast". Wir zweifeln keinen Augenblick daran, dass das Wort semitisch und mit dem phönizischen „אשרת" (Vrgl. Tyrus-Inschrift Ma-sub, 4, in Revue Archéologique 1885, 381,) und dem keilschriftlichen „אשרת" beide von der Bedeutung „Heiligtum" oder „Glückseligkeitsort" hebr. אשר eng verwandt ist.

Jerusalem und Ekbatana bedurfte eines Zeitraumes von mindestens 4--5 Monaten.

Dass 5, 16 der auf die Aussprüche Haggai's und Sech.'s begründeten Leugnuug der ersten Grundsteinlegung widerspreche, haben wir schon oben bei der Behandlung von Esra c. 3, gesehen. Kosters, der die Geschichtlichkeit des Berichtes in Esra c. 3 ebenfalls bestreitet, sucht den Widerspruch mit 5 16, dadurch aus dem Wege zu schaffen, dass er in Esra c. 5 zwei verschiedene Quellen, nämlich A. Vers 3—10, B. V. 11—17 unterscheiden will, von denen höchstens eine auf Geschichtlichkeit Anspruch erheben dürfe. Die Unmöglichkeit dieser Quellenscheidung haben bereits viele Exegeten und zuletzt besonders Sellin (Stud. II. 1901, 5), zur Genüge nachgewiesen.

Diejenigen Gelehrten, die nun eine Rückkehr unter Kyros nicht als geschichtlich gelten lassen wollen, suchen bekanntlich den Bericht von 5, 12—16, dahin zu interpretieren, dass Kyros dem Sešbazar bloss aufgetragen habe, die Tempelgeräthe nach Jerusalem zu bringen und dort den Tempelbau einzuleiten, dass er aber die babylonischen Exulanten nicht nach Jerusalem mitgesandt habe, und dass höchstens eine kleine Zahl der jüd. Aeltesten — ja nach Kosters nicht einmal diese — mit Sešbazar gezogen sei. Der Tempel sollte also nur für die in Jerusalem bereits wohnenden Judäer gebaut werden. Dass diese Interpretation den Worten in 5, 12—16, direct Gewalt anthue, haben schon Meyer (Entst. 43), und Sellin (Stud. II. 1901, 38—40) nachgewiesen.

Die Existenz einer solchen Urgemeinde in Jerusalem wird nicht bloss von den Exegeten dieser Richtung, sondern auch von solchen Gelehrten, die eine Rückkehr unter Kyros für geschichtlich halten, so Baudissin, Marti, Cheyne u. a. ganz allgemein vorausgesetzt. Die Beweise für diese Annahme sind, nach Guthe (Gesch. d. V. Israel 1898, 236) folgende: 1. Die Zahlenangabe der babylonischen Deportation (II. Kön. 24—25.) beträgt einschliesslich Frauen und Kinder höchstens 36,000 Personen, nach Jeremia cap. 52 sogar bloss ca. 18,000. Da nun nach der heutigen Muthmassung, besonders der des kürzlich verstorbenen Baurathe Schick, in Jerusalem und der Umgebung ca. 120,000 Menschen gewohnt haben, so kann höchstens der dritte Teil der Bevölkerung nach Babylon weggeführt worden sein. 2. Aus Jeremia 41, 5

geht hervor, dass auch noch nach der Zerstörung Jerusalems nordpalästinensische Juden nach dem Heiligtum zu Jerusalem zogen, um dort zu opfern. 3. Auch aus Klag. 1. 4 ist erwiesen, dass noch nach der Zerstörung viele Priester in Jerusalem wohnten. 4. Andere Gelehrte verweisen auch noch auf Jerem. 44, 28, woraus hervorgehen soll, dass jüdische Flüchtlinge aus Aegypten in Jerusalem Zuflucht suchten und fanden.

Sehen wir nun zu, was von diesen Aufstellungen bei näherer Untersuchung haltbar ist.

Zu I. Sancherib in seiner Prismainschrift Col. 3. 17 sagt: 46. מחזי־שו דננתי בית דורני ו מחזי זערתי ש למת־שונו ש נבא לא ישנו . . . . . אלמי אכשוד. 200,150 נשי זעירה רבא זכרו ושנשתו, סיסי, פראי, אמרי, נמלי, אלפי ו צאני ש ל נבא ולתו קרב־שו־נו אש צאת שלתיש אמנו· „46 feste Städte, Schanzen und kleinere Städte in der Umgebung ohne Zahl (. . es folgen verschiedene Festungsbestürmer) 200,150 Menschen, jung, alt, männlich und weiblich, Pferde, Wildesel, Esel, Kamele, Rinder und Schafe ohne Zahl, führte ich hinaus. Hier haben wir einen zeitgenössischen Bericht, welcher besagt, dass um die Zeit Hiskias die ganze Bevölkerung Judäas, ausser Jerusalem, nach Assyrien weggeführt[1]) wurde.

Wenn nun auch zwischen dieser Eroberung Sancheribs und der späteren Nebochodnozors ein Zeitraum von über 100 Jahren liegt, so wird immerhin eine sehr ansehnliche Bevölkerung sich in der Umgebung Jerusalems kaum mehr entwickelt haben. Die „Hunderttausende von Personen," mit denen Meyer und Guthe rechnen, sind demnach eine reine Illusion, zumal die Gelehrten selbst zugeben, dass die Stadt Jerusalem höchstens eine Bevölkerung von 20—30.000 Personen gehabt haben könne. Mag man nun die Zahl der Deportierten so hoch ansetzen, wie immer man will, so kann die Zahl der nach der babylonischen Deportation Zurückgebliebenen in keinem Fall bedeutend gewesen sein. Wollte man jedoch mit Guthe trotzdem eine

[1]) Meyers Bemerkung, es könnte hier blos von einem Tributpflichtig machen die Rede sein, ist ganz haltlos, da hier die Menschen neben dem Vieh als Beute aufgezählt werden. Wenn Meyer hier das häufige אשלל vermisst, so ist in einem Fragmente dieser Prismainschrift die Phrase אלמי אכשר אשלל, — wenn auch nicht ganz deutlich — wohl enthalten. (vgl. Bezold K. B. II. 94).

Bevölkerung von mehr als 100,000 Menschen für Jerusalem und die Umgebung annehmen, so könnte man die Zahl der Deportierten auf Grund von Graetzers sinnreicher Combination auf ca. 28,000 Männer veranschlagen und hiezu nach Guthes Vorgang Frauen und Kinder rechnen, also ca. 100,000 Personen herausbekommen. (Graetz, Gesch. d. J., II. 2. 377 ff). Man mag sich also drehen, wie man will, eine grosse oder nur irgendwie ansehnliche Bevölkerung kann in Jerusalem nach der Zerstörung nicht zurückgeblieben sein. Schon hiemit ist der Nachweis erbracht, dass für die Annahme einer bedeutenden Urgemeinde in Jerusalem ein irgend zureichender Grund nicht vorhanden ist.

Zu II. Die nordpalästinischen Juden in Jerem. 41, 5 wollten nicht nach Jerusalem, sondern nach der Cultstätte in Mizpa (Vergl. Richter 20, 1. 3. 21, 1, 6. 8. I. Sam. 7, 5, 6. 16, 10. 17) ziehen.

Zu III. Ganz abgesehen davon, dass von der Stelle in den Klag. schon darum ein Beweis nach dieser Richtung hin nicht erbracht werden kann, weil die Abfassungszeit dieses Buches nicht fest steht, sagen die Worte a. a. O. nicht das Geringste über die Existenz von vielen Priestern in Jerusalem nach der Zerstörung, da sie, besonders in ihrer poetischen Fassung, sich ebensowohl auf die weggeführten Priester beziehen können.

Zu IV. Wenn man zu Jeremia 44, 28, auch noch Vers 14 b hinzuzieht, so sieht man deutlich, dass dort absolut nur von einer drohenden Prophezeiung für die Zukunft die Rede ist.

Worauf basiert also die allgemeine Voraussetzung der Existenz einer Urgemeinde in Jerusalem? Die Behauptung, dass in Jerusalem oder auch nur in der Umgebung eine Urgemeinde bestanden habe, ist aber nicht bloss völlig unbegründet, sondern steht auch mit zahlreichen authentischen und unzweideutigen Berichten in crassem Widerspruch. Man vrgl. z. B. Jeremias 39, 9, 10. 40, 6, 7, 11, 12, 14, 15. 41, 2—3, 10—18. 43, 5—7. 44, 2, 11—15, 28. 52, 7, 15—16, 26—30. vgl. 24, 8—10. Ezechiel 5, 2—4, 10, 12. 17, 21, 22. II. Kön. 24, 14—16. 25, 4—5, 11, 19, 22, 25—26. Kann es noch deutlichere Beweise für die Nichtexistenz einer Urgemeinde in Jerusalem oder in der Umgebnng geben, als den prophetischen Auspruch: „אתם ראיתם את כל הרעה אשר הבאתי על ירושלים ועל כל ערי יהודה והנם חרבה היום הזה ואי

ב ה ם י ו ש ב׳. Ihr habt gesehen all das Uebel, das ich habe kommen lassen über Jerusalem und über alle Städte Judas, und siehe heute sind sie wüste und wohnt niemand darinnen"?

Nicht minder deutlich spricht Neh. 8, 17, ויעשו כל הקהל השבים מן השבי סכות „und die ganze Gemeinde, die von der Gefangenschaft zurückgekehrt war, machten Succoth" gegen diese Behauptung. Wenn Kosters trotzdem den letzteren Vers auf die jerusalemitische Urgemeinde bezieht, so ist das völlig unbegreiflich. Ja noch mehr. Ich gestehe den Kosterschen Commentar zu diesen Sätzen mehrfach anfmerksam durchgelesen zu haben, ohne dass es mir gelungen ist, irgend welchen Sinn in seinen Worten, die doch sonst so klar und verständlich sind, zu finden. Ich kann dem Leser nur anheim geben, sein Heil selbst an Kosters wunderlichen Worten auf Seite 32—33 seines Buches zu versuchen.

Was endlich die Herkunft Serubabels und Josua's angeht, so wird selbst von allen denjenigen Gelehrten, die eine Rückkehr unter Kyros nicht gelten lassen wollen, von vorneherein zugegeben, dass beide aus Babylonien gekommen seien. Kosters allein sträubt sich auch hiergegen und behauptet: Serubabel könne schon darum kein Babylonier gewesen sein, weil dann das ורחוקים יבואו bei Sech. 6, 15, unbegreiflich wäre. Ferner hätten es die Propheten irgendwo erwähnen müssen. Auch ein Davidide könne er nicht gewesen sein, sonst hätten die Propheten sicherlich irgendwo darauf angespielt. Ebensowenig würde die persische Regierung einen Davididen zum Pascha über Jerusalem gemacht haben. Endlich sei auch der Name in etymologischer Hinsicht nicht mit Babel zusammenzubringen.

Allein dass die Worte Sech. 6, 15 nicht ausschliessen, dass Serubabel vor 18 Jahren aus Babel gekommen sei, haben wir schon oben nachgewiesen. Und dass die Propheten seine babylonische Herkunft nicht erwähnen, ist doch höchstens ein argumentum e silentio, mit dessen Hülfe man bekanntlich den grössten Unfug anrichten kann und besonders im Bereich der Bibelkritik bereits angerichtet hat. Ich aber frage z. B.: Warum erwähnen denn die Propheten nirgends das Wohlwollen des Kyros und des Darius für den Tempelbau? War doch dieses Wohlwollen für die Propheten die Voraussetzung für ihr ganzes Unternehmen? Ist etwa darum dieses Wohlwollen nicht als geschichtlich zu

betrachten? Wem wird so etwas einfallen? Was dann weiter die davidische Abstammung Serubabels angeht, so frage ich einfach: Ist es denn nicht sehr einleuchtend, dass die Propheten es absichtlich vermieden, darauf anzuspielen, um nicht das ganze nationale Unternehmen zu gefährden? Viele andere Exegeten wollen ja sogar den Heiden Sešbasar zu einem Davididen machen, und zwar meistens nur aus dem Grunde, weil sie der Ansicht sind, dass die persische Herrschaft gerade diese Herkunft bevorzugt habe. (Vgl. z. B. Cornill, Isr. Prophetism. 1900, 150. Winckler K. A. T. 1902, 182). Dass endlich Serubabel ein echt babylonischer Namen ist, darüber vergl. Strassmayer, Babylonische Texte Nabonid N. 113, 13. Darius N. 138, 2, 297, 2.

Nicht besser steht es, meint Kosters, mit Josua ben Jozadak. Auch er ist angeblich kein Babylonier und kann auch nicht mit der babylon. Expedition nach dem heil. Lande gekommen sein.

Allein welche Beweise hat Kosters für diese Behauptung? Nicht den geringsten. In II Kön. 25, 18, ist die Genealogie des Josua unzweideutig angegeben. Danach war er ein Enkel des Seraja, der von Nebochodnozor in Ribla getödtet wurde, und danach muss Josua in Babel geboren sein. Kosters beruft sich nun zwar auf Wellhausen, der behauptet, es habe vor der Verbannung das Hohepriesteramt gar nicht bestanden. Allein gesetzt diese Behauptung Wellhausens wäre sogar so unfehlbar, wie sie es in Wahrheit keineswegs ist, so wird doch die Abstammung Josuas von Seraja selbst von Wellhausen nicht in Abrede gestellt. Kosters freilich schliesst: „gegenüber dem kräftigen[1]) argumentum e silentio von Haggai und Sech, lässt sich die Darstellung des Chronisten nicht halten." Dagegen anzukämpfen, ist natürlich eine recht müssige Beschäftigung. Denn da die nichtbabylonische Herkunft Josuas ein wichtiges Glied in der Kette der Koster'schen Aufstellung ist, so müssen selbstverständlich sonst unangreifbare geschichtliche Thatsachen, wohl oder übel, aus der Welt geschafft werden, selbst auf die Gefahr hin, dass die Logik dabei einen kleinen Schaden erleidet.

IX. Esra c. VI.

Darius liess nach einem Kyros-Erlass suchen und ein solcher wurde auch gefunden. Es wird hier 6, 3—5 mitgetheilt. Darius fügte diesem Erlasse noch ein neues Edict

[1]) Wie „kräftig" es ist, habe ich eben (S. 498) gezeigt.

zu Gunsten des Tempelbaues seinerseits hinzu (6, 6—12). Darin bewilligte Darius ausser den Kosten des Tempelbaues auch noch eine Beisteuer für tägliche Opfer, bei deren Darbringung man für sein und seiner Kinder Leben beten solle. Der Tempel wurde dann im 6. Regierungsjahr des Darius vollendet und eingeweiht; am darauffolgenden Nissan wurde im Tempel das Passahfest gefeiert, wobei sich auch viele nordpalästinensische Juden betheiligten (6, 13—22). Dies der Inhalt von Esra c. VI.

Die beiden hier mitgetheilten Edicte sind von jeher die Zielscheibe zahlreicher Angriffe gewesen, und ihre Ungeschichtlichkeit gilt daher heute nahezu als etwas Ausgemachtes. (Vgl. Wellhausen, Isr. jüd. Gesch. 1897, 160 Anm.) Die gegen die Echtheit angeführten Beweise sind folgende:

1. Es ist auffallend, dass das Kyros-Edict nicht in Babel, sondern in Ekbatana gefunden wurde. (Graetz, Gesch. der Juden, II, 2, 80).

2. Es ist nicht glaublich, dass Kyros wirklich eine Urkunde für den Tempel ausgestellt habe (Grätz, a. a. O.).

3. Die Ungereimtheit zwischen Vers 1. und 2. beweist, dass die beiden Verse zwei verschiedenen Quellen angehören, von denen die eine das Kyros-Edict in Babel, die andere in Ekbatana gefunden sein lässt. Daher verdienen beide Verse keine Glaubwürdigkeit (Kosters, 23 ff).

4. „Der jüd. Berichterstatter unterlegt dem persischen Könige seine eigenen Anschauungen und Empfindungen. Kyros trägt Sorge, dass die heiligen Gefässe im Tempel an die richtige Stelle kommen (5, 15). Kyros giebt die Zahl der Stein- und Holzschichten beim Tempelbau an. Darius wünscht, dass die persischen Beamten den Tempelbau ganz den Juden überlassen (7.). Aus Vers 6.b. und 7a klingt uns die Sorge entgegen, der Bau könnte sonst leicht incorrect ausgeführt werden. Auch liegt dem Darius, nach Vers 7 sehr viel daran, dass der Tempel „an der richtigen Stelle“ aufgebaut werde. Die genauen Daten über die cultischen Bedürfnisse sind jüdischen Ursprungs und dem königlichen Decret beigefügt (Vgl. Siegfried-Nowak, 1901, 45—46).

5. Soll denn Darius wirklich eine Strafe festgesetzt haben, für denjenigen, der seinen Befehl bezüglich des Tempels ändern würde (6, 11.)? Oder soll er einen Fluch über denjenigen ausgesprochen haben, der sich an dem Tempel vergreifen würde (12.)? Soll des Darius Freigebigkeit für den Tempel

historisch sein (8—9)? Und aus welchem Beweggrunde? Damit die Priester Israels für dein langes Leben des Königs und seiner Kinder opfern und beten mögen (10)? Das alles kann nur Tendenzzusatz des Chronisten sein." (Graetz Gesch. d. J. a. a. O.).

6. Es ist undenkbar, dass Darius alle Erfordernisse für Brand- und Speiseopfer verspricht, woran später selbst ein Artaxerxes, der grosse Gönner des Nehemia, nach Neh. 10, 33 nicht gedacht hat. Es ist unerklärlich, dass Haggai und Sech. bei ihren Reden an die Tempelerbauer mit keinem einzigen Worte dieser höchst günstigen Anordnung des persischen Königs Erwähnung thun.

Wie hätten sie sonst auf die geringen Mittel, die dem Tempelbau zur Verfügung standen, hinweisen können (Hag. 2, 3. Sech. 4, 7—10.), während den Juden doch aus den königlichen Einkünften die Vollendung ihres Werkes verbürgt war (Kosters, 25)?

7. Es ist ganz unmöglich, dass Darius in einem officiellen Document die Fortdauer der persischen Herrschaft in Frage gestellt und von Königen und Völkern geredet haben könne, die in Zukunft seinen Befehl rückgängig machen könnten (Meyer Entstehung 51. Siegfried-Nowak a. a. O. Baudissin. Einl. 1901. 288. Holzhey, Esra-Neh. 1902, 25, u. A.).

8. Zwischen 6, 5, und 6, 6, fehlt der Uebergang. Das Kyros-Edict ist ohne Ende und das Darius-Edict ohne Anfang. Das spricht wider die Originalität dieser Edicte. In der That stützt Kosters auch darauf seine Quellenscheidung.

9. Wenn Darius auch gleich Kyros die Hierarchie liebte, so verehrte er doch keine fremden Götter; da er auch auf Behistan nur den Auramazda preist. (Winckler K. A. T. 3, 1902, 117).

Angesichts dieser Fälle von Unwahrscheinlichkeiten und Unmöglichkeiten ist es wohl begreiflich, wenn ein Gelehrter wie Graetz, dem die Ergebnisse der modernen Inschriftenforschung noch nicht bekannt waren, mit einem gewissen Ingrimm sich gegen die Kritiker wendet, die sich dazu hergegeben haben, die Echtheit dieser Urkunden gelten zu lassen. Wieso aber die neuesten Forscher, denen doch authentische, unvoreingenommene und unzweideutige Aussagen vorliegen, statt diesen zu folgen, es vorziehen, mit den gewagtesten Vermuthungen zu operieren, bleibt uns ein

Räthsel. Wir wollen darum dem Leser, damit er selbst ein Urtheil gewinne, einige zeitgenössische Decumente zur Beurtheilung vorlegen:

In der Oase von El Kharge in der Nähe des Ortes Hebis in Aegypten befindet sich ein in sehr gutem Zustande erhaltener Tempel des persischen Königs Darius. Die Namen des Königs Darius bedecken die Wände der verschiedenen Säulen und Gemächer, sowie auch die Aussenmauern des Tempels. An der innern und äussern Ausschmückung dieses Tempels hat sich auch noch später Darius II. und der König Naht-hor-hib (378—360) betheiligt. (Vgl. „Brugsch Pascha, Reise nach der Oase von El Kharge“ und ferner „Brugsch Pascha, Geschichte Aegyptens unter den Pharonen“). Eine andere Inschrift von Darius I. in Aegypten lautet nach Brugschs Uebersetzung (a. a. O.) wie folgt:

„Im Jahre 31 unter der Majestät des Königs und Landesherrn Darius, möge er ewig leben, siehe da war ein lebender Apis erschienen. In der Stadt Memphis wurde geöffnet diese Grabstätte, und es ward gebaut seine Kammer für eine unendliche Dauer von Jahren“. Das hier genannte Grab, sagt Brugsch, ist die Grabstätte die für jeden Apisstier gleich bei seiner Einweihung für die Zukunft hergestellt wurde.

Auf der grossen berühmten ägyptischen sog. Naphorenbildsäule die sich im Vatikan befindet, ist ein ägyptischer Oberpriester[1]) Namens „Chor-uta-suten-net“ aufrechtstehend dargestellt; seine Hände umfassen einen heiligen Schrein, in dessen Innern die Mumiengestalt des Osiris sichtbar ist. In der grossen Inschrift dieser Säule erzählt der obengenannte ägyptische Oberpriester unter Anderem über Darius I. Folgendes:

„Und es gab mir den Befehl der König Darius, möge er leben immerdar, dass ich gehen soll nach Aegypten während er im Lande Elam war; denn auch er war der Grossherr aller Länder und ein grosser König von Aegypten. Auf dass ich wieder einsetzen sollte die Zahl der heiligen Tempelschreiber und wieder aufheben liesse, was im Verfall gerathen war. Es geleiteten mich die Fremden von Land zu Land und brachten mich heil nach

[1]) Er war ein geborener Aegypter, hat aber längere Jahre am persischen Hofe als Leibarzt geweilt.

Aegypten nach dem Befehle des Landesherrn. Ich that nach dem, was er mir befohlen hatte. Ich nahm sie aus allen ihren Schulen, von den Söhnen der Bewohner den Kinderlosen zum grossen Schmerze und übergab sie dem kundigen Meister in allerlei Wissenschaft, auf dass sie verrichteten in allem ihre Arbeiten. Ich versah all diejenigen, welche sich auszeichnen, mit allem, dessen sie bedürftig waren zum Schriftthume, entsprechend ihren Fortschritten. Es that der König dieses, dieweil er wusste, dass solches Werk das beste wäre, um zu neuem Leben zu erwecken alles das, was den Verfall an sich trug, um zu erhalten den Namen aller Götter, ihre Tempel, ihre Einkünfte und die Ordnung ihrer Feste in Ewigkeit. Ich ward geehrt bei jedem meiner Herrn solange ich auf Erden weilte, darum gaben sie mir goldene Abzeichen und thaten mir alles Gute. O, Ihr Götter in Sais! gedenkt all des Guten[1]), das gethan hat der Oberste der Aerzte, Chor-uta-suten-net. Was auch immer ihr ihm vergelten wollt, für all das Gute, richtet ihm auf einen grossen Namen in diesem Lande in Ewigkeit. O Osiris! du Ewiger. Es legt der Oberste der Aerzte, Chor-uta-suten-net, seine Arme um dich, um zu behüten deine Gestalt. Thue ihm alles Gute, gleichwie er es gethan, der Schirmer deines Schreines in Ewigkeit."

Auch in dem Tempel von Edfu in Aegypten erzählt eine Inschrift von Schenkungen, welche der König Darius in seinem 19. Regierungsjahre dem grossen Tempel machte. (Vgl. Lepsius, Abhandlungen der Berliner Akademie 1875.) Ebenso haben sich im Tempel von Memphis Blöcke mit dem Namen des Königs Darius gefunden. Wiedemann (Gesch. Aegyptens 679.) sagt: „In einem Staate, in welchem seit Jahrtausenden die Priester die herrschende Klasse gewesen waren, war es nur dann möglich zu herrschen, wenn man sich auf diese stützte und es gelang, sich ihrer Zuneigung zu versichern, dies aber geschah am leichtesten und sichersten durch Bevorzugung und Beschenkung der Tempel."

Die Verehrung, die Darius fremden Culten entgegenbrachte, war aber auch den alten Klassikern bekannt (Vgl. Herodot II. 110. Diodor 195 ff.).

Aber nicht bloss bei Darius finden wir die von Kyros begründete Toleranz-Politik, sondern auch bei seinen

[1]) Vergl. Neh. 5, 19.

Nachfolgern. So sagt z. B. Darius II. in der Inschrift des vorhergenannten ägyptischen Tempels zu El Kharge wie folgt: „Er hat dies gethan zu seinem Andenken seinem Vater, dem grossen Gotte Amon-Ra, dem Herrn von Hib, dem Starkarmigen und seinen Mitgöttern, indem er baute dieses neue Haus von weissem gutem Steine in Gestalt eines Messkat, aufgestellt wurden seine Thüren aus lybischem Akazienholz, welches genannt wird Pir schemnu, und beschlagen mit asiatischem Erze in wohlausgeführter dauerhafter Arbeit. Erneuert ward sein Denkmal entsprechend der anfänglichen Anlage. Mögen die Götter ihm gewähren hundert Tausende aller Feste der dreissigjährigen Jubiläen auf dem Throne unter den lebenden Menschen heute wie immer und ewiglich". Diese persische Toleranzpolitik war beim persischen Volke so bekannt, dass selbst persische Staatsbeamten im Auslande den dortigen Göttern gegenüber huldigend sich benahmen. So lautet z. B. die Inschrift eines persischen Verwalters in Koptus wie folgt: „die Summe von 6 Jahren des Landesherrn Kambyses, die Summe von 36 Jahren des Landesherrn Darius I., die Summe von 12 Jahren des Landesherrn Chaširš (Xerxes) hat verlebt der Verschnittene aus Persien Atainhi bleibend im Angesichte des Gottes Chim[1]) des ersten der Stadt." Ein anderer persischer Staatsbeamter, ebenfalls in Coptus, schreibt: „Die 4 Jahre des Königs und Landesherrn Artachšeš und die sechzehn Jahre des göttlichen Wohlthäters und Landesherrn Artachšeš hat verlebt der Verschnittene von Persien Aliurta, der Sohn des Athomes und das Kind der Hausfrau Quanza, bleibend vor dem Angesichte des Gottes Chim."

Wie weit Darius seine Rücksicht anderen Völkern gegenüber trieb, geht ferner auch daraus hervor, dass er Phrasen wie z. B. „Ich bin Arier arischen Stammes" oder „Auramazda, Gott der Arier" — erstere auf der Inschrift zu Nekhi-Rustem, letztere auf der Behistuninschrift — in der babylonischen Uebersetzung dieser selben Inschriften weggelassen hat.

Wir finden dieses Entgegenkommen des Darius nicht bloss dem Cultus der unterworfenen Aegypter, sondern auch denjenigen der kleinasiatischen Griechen gegenüber. Aus der bekannten Gadata-Inschrift (Bulletin de Correspondence

[1]) Chim war der Stadtgott von Koptus.

Hellénique XIII, 5, 29) ersieht man, wie dort ein persischer Beamter eine strenge Rüge erhielt, weil er die Förster und Gärtner des Apollotempels von Magnesia zu Abgaben heranzog. Auch von dem grichischen Apollo spricht Darius mit grosser Ehrfurcht, geradeso wie vom Gotte Israels in Esra 6, 12. Der Satz lautet dort:

„Da du mein Benehmen gegen die Götter nicht achtest, so werde ich dich meinen Zorn fühlen lassen. Die heiligen Gärtner des Apollo hast du zu Abgaben und Arbeiten des profanen Bodens herangezogen, damit leugnest du die Gesinnung meiner Eltern gegen Gott, der zu den Persern die Wahrheit gesprochen hat". (Vgl. Meyer Entst. 14, Bertolet 26).

Und nicht bloss durch Worte, Spenden und Tempelbauten verehrte Darius ausländische Götter, sondern auch durch persönliches Verrichten von Priesterdiensten bei denselben. Auf der Aussenwand des vorhergenannten egyptischen Tempels in El Kharge[1]), liess sich Darius in einem Bilde darstellen, wie er als Priesterkönig gleich den anderen Pharaonen dem Gotte Ammon von Theben, dem Herrn von Hib, Opfergaben darbringt.

Aus alledem sehen wir, wie die oben (Seite 500) angeführten Unmöglichkeiten und Unwahrscheinlichkeiten, welche die Exegeten aufgezählt haben, angesichts dieser zeitgenössischen Denkmälerberichte unter der Hand verschwinden. Hat man hiernach heute noch irgend eine Ursache, die Edicte in Esra c. 6, als chronistische Tendenzfälschungen anzusehen?

Man wende nicht mit Marquart (48—49) ein, dass Palästina kein so grosses Land ist wie Aegypten und Griechenland und daher keine solche Bedeutung für einen persischen Monarchen haben konnte wie jene Länder. Denn wäre diese Behauptung auch so wahr, als sie unwahr ist (vgl. weiter unten) — so würde dieser Einwand dennoch grundlos sein, da die Ehrerbietungen des Darius dem jüdischen Cultus gegenüber in Wirklichkeit verschwindend klein sind gegen-

[1]) Diesen Tempel hat Brugsch Pascha schon im Jahre 1875, in Begleitung des Erbgroßherzogs August von Oldenburg aufgesucht, und schon im darauffolgenden Jahre in dem obengenannten Werke beschrieben. Dies alles hindert Hugo Winckler nicht, noch im Jahre 1902, zu behaupten, dass Darius nur den Auramazda, aber keinen fremden Gott, verehrt haben könne. Vgl. dieselbe Behauptung auch bei Marquart 49. Was soll man dazu sagen?

über denjenigen, die er dem Gotte Aegyptens erwiesen hat. Den Juden hat Darius nicht den Tempel für sein eigenes Geld gebaut[1]) wie den Aegyptern. Er hat in dem jüdischen Tempel nicht persönlich Opfer dargebracht wie in den aegyptischen. Er hat seinen Namen im jüdischen Tempel nicht inschriftlich zu verewigen gesucht, wie in allen ägyptischen Tempeln. Er hat sich auch nicht den Namen eines jüdischen Königs beigelegt, wie er sich den Namen Pharao beigelegt hat. Endlich hat er dem jüdichen Gotte auch keine Loblieder und Hymnen gesungen, wie er es dem ägyptischen Gotte Ammon gethan hat.

Aber auch die ganze Behauptung Marquarts ist historisch falsch. Denn jeder, der die orientalische Geschichte kennt, weiss, dass gerade so wie das ganze politische Streben eines ägyptischen Pharao kein Anderes war als das Vordringen nach Vorderasien, so auch das Hauptideal eines vorderasiatischen Eroberers in nichts anderem als in der Eroberung und in der Besitzerhaltung Aegyptens gipfelte. Demnach war Palästina, als die Brücke zwischen Asien und Afrika, für die asiatischen und aegyptischen Könige ebenso der wichtigste geographische Punkt, wie der Bosporus es für die europäischen Mächte ist. Wenn man nun bedenkt, dass auch Aegypten zu Beginn der Herrschaft des Darius sich gegen Persien erhoben hat (vgl. Behistuninschrift II 7.), so wird man es wohl begreifen, welche Dankbarkeit Darius für die Bewohner Palästina's hegte. Von wie grosser Bedeutung bei einem Kriegszuge gegen Aegypten das Verhalten der Bewohner Palästina's der persischen Herrschaft und dem persischen Heere gegenüber gewesen ist, beweist der Bericht Herodots (III, 4), dass der dem aegyptischen Heere untreu gewordene Heerführer Phanos dem Kambyses auf seinem Kriegszuge gegen Aegypten den Rath erteilte, mit den in den Grenzprovinzen Aegyptens wohnenden Arabern Frieden zu schliessen, bevor er den Krieg mit Aegypten anfing. Meyer (Gesch. d. Alt. 1901, 28) sagt mit Recht „Babel und Aegypten waren nicht selbständiger als Palästina, in Babylon und in Memphis residierten persische Statthalter so gut wie in Eber-hanahar".

---

[1]) Dass mit בית מלכא, 6. 4, נכסי מלכא 6, 8 גנזי מלכא 7, 20. palästinensische Staatssteuern, die von Juden selbst erhoben wurden, gemeint sind, hat Meyer Entst. 68. zur Genüge nachgewiesen.

Sind nun die Edicte in c. VI. als authentisch nachgewiesen, so haben doch wenigstens in dem Fluche des Darius in 6, 12 fast sämmtliche Exegeten, darunter auch diejenigen, die die Authenticität des Dariusedictes zugeben, eine jüdische Fälschung erblicken wollen. Selbst Meyer meint: „hier hat ein jüdischer Eiferer seinen Gefühlen freien Lauf gelassen und der Strafandrohung des Darius eine Verwünschung gegen Könige wie Antiochos Epiphanes angefügt" (Entst. 51.) Sellin (Stud. II 1901, 24,) und Bertholet (Marti 1902, 28) glauben diesen Fluch auf die Nachbarstämme Jerusalems beziehen zu müssen. Aber wozu das Alles? Schliesst denn nicht derselbe Darius auch seine grosse Behistuninschrift mit fast denselben Worten? Zeile 103 heisst es in der persischen Colonne nach Bezold, (bei Delitzsch Assyr. Bibliothek). „So spricht Darius, der König, wenn du diese Tafel oder diese Bilder siehst, sie zerstörst, mir dieselben, solange deine Familie dauert, nicht bewahrst, so möge Ormuzd fluchen, deine Familie möge zu nichte werden, was du thust das möge dir Ormuzd zerstören". Ebenso schliesst Sancherib seine Bauinschrift von Tarbici, Z. 27—29. מנכר מסרי דייצי אמתיא אל אשר שר אלני ו אלני רבתי ש שמי ו ארציתים אדרת לא נפשוּרי מרושתו לירורושום שרורוש לספפו בלתי־ש לפט־ש שמ־ש זרעי־ש פרחי־ש ננב־ש אנא פי נשי לחליק „Denjenigen, der meine Tafel verändert, meinem Worte zuwiderhandelt, mögen Aššur, der König Götter, und die grossen Götter des Himmels und der Erde, mit einem unaufhörlichem Fluche und Unheil verfluchen, sein Königtum stürzen, ihm sein Leben fortnehmen, seinen Samen, Spross, seine Nachkommenschaft im Munde der Leute vernichten". Ebenso schliesst sein Vater Sargon seine Annalen Z. 459—460. מנכר שטרי ו שמי אל אשור בעלי שרו סלספפ, שמו־ש זרע־ש אנא מתי לחלק מ אי ארש־ש רימו „Wer meine Schrift und meinen Namen (gemeint ist die Inschrifttafel) zerstört, dessen Herrschaft möge Aššur, mein Herr, stürzen, seinen Namen und seine Nachkommenschaft im Lande vernichten, ihm keine Verzeihung gewähren." Aehnlich schliesst die Inschrift der Stele desselben Königs. Z. 62—74. . . . . אנכר אתר־ש . . . אבני נרי . . . . . ש שטרי שמי, אלני רבתי מלא אנא אבני נרי, שמ־ש־נו נבו ו אלני אשבת קרב תהמ־תים רפשתים, לירורו־ש מ, שמ־ש

זרעו־ש. אנא מתא לחלקו, אי ארש־ש רמו אנא סנקי חשחי, ... אנא פנ נכרי־ש כמש לששב־ש אנא. עינ־ש מתא־ש לשתבר"

„Wer den Ort . . . . . dieser Stele zerstört, meine Inschrifttafel, die Schrift meines Namens, so sollen die grossen Götter, die da ausfüllen jene Inschriftentafel, und die grossen Götter, die da wohnen auf dem grossen Meere, ihn verfluchen, seinen Namen und seine Nachkommen im Lande vernichten, ihm keine Bitte gewähren durch Hungersnot, ihn in Gegenwart seiner Feinde knieen lassen, in Gegenwart seiner Feinde möge sein Land zerstört werden." Ferner schliesst auch Assurbanipal seine Annaleninschrift auf den Rassam-Cylinder. Z. 116—120. ש. מסר שטר שמי אבי אב אבי אבד, את־ מסר־ש לא אשפנו, אשור סיו, שמש, רמן, בל, נבה, עשתר ש נגוה אלה שרת בדמרי, עשתר ש מחז ארבלה, ננב, נרגל, נסכה, דיני את נפת שמי לדינש.

„Wer die Schrifturkunde meines Namens, meines Vaters, meines Grossvaters, vernichten wird und es nicht neben seine Urkunde legen wird, dem mögen die Götter, Ašur, Sin, Somaš, Ramman, Bel, Nebo, Ištar von Ninive, die Königin von Kidmurn, Istar von Arbela, Ni-Nib, Nergal und Nusku, durch ein Gericht mit der Nennung meines Namens richten". Vgl. auch den Schluss der Inschrift Sin-šar-iskuns.

Wir haben die vielen Stellen wörtlich citiert, obgleich schon eine genügen würde, nur um zu zeigen, wie geläufig diese Fluchphrase damals war, und wie sehr man sie am Schlusse einer königlichen Bestimmung vermissen würde, wenn sie nicht da stände, und wie sehr schon dieser Schluss des Dariusedictes allein vollauf geeignet ist, die Authenticität der Esradocumente zu sichern, auch wenn andere Beweise nicht vorhanden wären und die Zahl der Unwahrscheinlichkeiten eine noch viel grössere wäre. Und nun wird diese Formel noch am Anfange des 20. Jahrhunderts als ein „Ausfluss jüdischer Phantasie" bezeichnet. Wie vielen Stellen in der Bibel mag es nicht besser ergehen?

Zu der Strafandrohung des Darius in 6, 11: „wenn irgend jemand diesen Befehl ändert, so soll ein Balken aus seinem Hause gerissen und aufgerichtet werden und er daran aufgehängt werden", vgl. Sancheribs Strafandrohung in seiner Bauinschrift der Restauration Ninives, אנא ציר ביתא־ש אנא נשישי אלל־ש „so soll man ihn auf seinem Hause an einen Balken aufhängen". Es ist dort von Jemandem die Rede, der sein

Haus in die Strasse hineinbaut. Dass das Pfählen echt persisch war, wissen wir bereits aus Herodot III, 159. Aber in dieser Inschrift finden wir auch die wörtliche Bestätigung unseres Berichtes, dass nämlich das Pfählen auf einem Balken des eigenen Hauses geschah.

Kosters will nun als Beweis dafür, dass eine Grundsteinlegung des Tempels unter Kyros nicht stattgefunden habe und dass eine solche von Kyros auch nicht befohlen worden sei, eine Quellenscheidung in Esra c. 5 und c. 6 vornehmen. Er behauptet, dass nur die Quelle B. (Esra 5, 11—17. 6, 3—5) von einer Grundsteinlegung unter Kyros etwas wusste, nicht aber die Quelle A. (Esra 5, 1—10. 6, 6—12). Beweis für diese Quellenscheidung ist auch 6, 1 und 2, denn zwischen diesen beiden Versen fehlt der Uebergang. Es müssen darum beide Verse zwei verschiedenen Quellen angehören, von denen die eine das Edict des Kyros in Babylon, die andere es in Ekbatana suchen und finden lässt. Aber schon Sellin (Stud. II, 1901, 9) hat den krassen Widerspruch dieser Kosters'schen Quellenscheidung gemerkt. Denn welchen der beiden Verse immer man der Quelle A zuweist, nach einem alten Edicte muss doch jedenfalls gesucht worden sein, und ein solches ist auch gefunden. Darius kann nun doch nicht sein eigenes Edict gesucht haben, folglich ist mit Nothwendigkeit die Existenz eines Erlasses von Kyros gesichert.

Kosters' weiterer Beweis für diese Quellenscheidung ist der Mangel eines Ueberganges zwischen 6, 5 und 6. Allein Meyer (Entst. 47) und Sellin (a. a. O.) haben bereits diesen Einwurf Kosters' zurückgewiesen, freilich mit dem Zugeständniss, dass hier ein Lapsus seitens des Verfassers vorliege. Dieses Zugeständniss erscheint mir jedoch völlig unangebracht. Es lässt vielmehr erkennen, dass Meyer und Sellin den richtigen Zusammenhang der Sätze nicht erfasst haben. Denn gerade ihre Annahme, dass Vers 2 zum Briefe des Darius gehöre, macht es erst recht verständlich, dass Darius an seinem Briefe die Copie des Kyrosedictes mittheilt und diesem Edicte dann seine fortsetzende weitere Verordnung anschliesst. Der Gedankengang ist dann ein regelrechter. Darius schreibt an Tatnai: Kyros hat ein Edict ergehen lassen, daher (כען) (Vers 6) befehle ich, dass ihr den Bau nicht hindern sollt. Hierauf folgt dann das Edict des Darius in einem sehr passenden Zusammenhang bis V. 12.

Als Parallelen für die Berufung auf ältere Documente, wie es Darius hier thut, sind ausser der Gadatainschrift, in welcher Darius sich auf die Gesinnung des Kyros beruft, und der Inschrift von Tralles aus dem siebenten Jahr Artaxerxes III., wo es sich um ein altes Asylrecht handelt, auch noch die vielen Documente des ägyptischen Königs Amenophes III. in den Tel el Amarna-Inschriften heranzuziehen. Winckler (KAT.[3] 1902, 193) sagt sehr richtig: „Die Auffindung auch solcher Schreiben, welche unter Amenophes III. gehören, in der erst von seinem Nachfolger begründeten Residenz, erklärt sich daraus, dass es sich hier um Processe und sonstige Acten handelt, welche aus dem Archiv entnommen waren, um danach in den Streitigkeiten und gegenseitigen Anklagen eine Entscheidung zu fällen".

Auch die Königsbriefe von Babylon-Mitani u. s. w., welche an Amenophes III. gerichtet sind, hat man hervorgesucht, um sie nachzulesen. Die Mitani-Briefe mit ihren Reclamationen auf Erfüllung früherer Versprechungen lassen es deutlich erkennen. Man vergleiche auch den Papyrus Galenischef, wo der Fürst von Byblus ebenfalls im Archiv nachlesen lässt, um festzustellen, wie man zu Aegypten gestanden habe.

Wenn Graetz in der Thatsache, dass das Kyrosedict nicht in Babel, sondern in Ekbatana gefunden worden ist, einen Beweis für dessen Ungeschichtlichkeit erblickt, so stellt er sich damit in Gegensatz zu allen andern Exegeten. Diese ziehen daraus nämlich gerade den entgegengesetzten Schluss. Denn welches Motiv sollte den Fälscher veranlasst haben, das Document gerade in Ekbatana und nicht, wie doch am nächsten lag, in Babel finden zu lassen? Marquart (50) sagt: „Jeder Fälscher hätte das Document in Susa finden lassen". Auch Bertholet (a. a. O. 24) hält die Auffindung des Documentes in Ekbatana von entscheidendem Gewichte für dessen Echtheit. Spiegel (Eran. III. 259) berichtet nun, dass die persischen Könige in allen ihren Residenzstädten, Susa, Babel, Persepolis, Pasargada und Ekbatana Archive besassen, in denen die wichtigen Urkunden in mehreren Exemplaren existierten, häufig von einer Residenz in die andere gebracht wurden. Bei der Aufzählung der Hofbeamten der persischen Könige zählt Justi (Persien 43) dann auch unter anderen „das Haupt der Schreiber und Vorleser, die die Edicte in den verschiedenen Sprachen des Reiches

abfassten und die Duplikate im Reichsarchiv niederlegten, sowie die Reichsannalen aufzeichneten, die man in Ekbatana aufbewahrte". Es ist daher ganz überflüssig, mit Meyer (Entst. 48 und Gesch. d. Alt. 1901, 85) anzunehmen, dass Kyros den Erlass an die Juden von Ekbatana aus ertheilt hatte. Dass Esra 6, 2 allseits dieses noch nicht beweist, haben wir soeben gesehen. Denn die Auffindung des Edictes in Ekbatana besagt noch nicht, dass das Edict dort auch abgefasst worden sei. Es kann vielmehr, wie Spiegel und Justi uns lehren, sehr wohl bei der Verlegung der Residsnz dorthin gebracht worden sein. Vielmehr steht die Ansicht Meyers in Widerspruch mit den Berichten der Kyrosinschriften, aus denen unzweideutig hervorgeht, dass die Befreiung der gefangenen Völker und das Entlassen derselben in ihre alte Heimath, noch im ersten Halbjahr, während des Kyros Aufenthalt in Babylon geschehen ist.

Lebte Graetz heute, so würde er gewiss nicht so verwundert fragen: Ob denn Kyros wirklich eine Bauurkunde ausgestellt habe? Heute würde jeder Kennor der altorientalischen Verhältnisse dieses a priori voraussetzen. Ja ein biblischer Bericht, der diese Voraussetzung verneint, würde heute gewiss als unmöglich verworfen werden. Auch Marquart (48) findet es selbstverständlich, dass unter מגלה 6, 2 eine „babylonische Keilschrifttafel zu verstehehen sei.

Wenn weiter Kosters meint, es sei undenkbar, dass Darius den gesammten Opfercultus zu bestreiten versprochen habe, was selbst der grösste Gönner des Tempels, Artaxerxes, nicht that; so hat er übersehen, dass hier keineswegs vom gesammten Opfercultus die Rede ist, sondern nur von einem speciellen Opfer für das Wohl des Königs, wie dergleichen später in der Römerzeit wieder üblich waren (Vgl. Meyer Entst. 48). Es ist dies der einfache Wortsinn von ℰ, 10. Artaxerxes hat später Esra gegenüber viel mehr für den Cultus bewilligt (Vgl. Esra 7, 12—26). Nehemia gegenüber geschieht dies natürlich nicht, weil Neh. solches nicht forderte (Neh. 2, 7—8). Aus eigener Initiative aber derartiges zu thun, hatte der König keine Veranlassung, da er die für Esra gegebenen Bestimmungen noch nicht zurückgezogen hatte.

Wenn Kosters ferner sich wundert, dass die Propheten, trotz der Spende des Darius, immer nur von geringen Baumitteln sprechen, so darf nicht unbeachtet gelassen wer-

den, dass alle hier in Betracht kommenden Prophetenaussagen aus der Zeit, entweder noch vor dem Beginne des Tempelbaues (Hag. 2, 3) oder aus den ersten Tagen nach demselben stammen (Sech. 4, 7—10. 1, 7). Wenn Zach. 4, 9 יסדו הבית, auch das Perfectum ist, so bezieht sich dies doch nur auf die Grundsteinlegung des Serubabel, das folgende Imperf. תבצענה beweist das aufs handgreiflichste. Das Darius-Edict hingegen kann, wie aus 5, 16 deutlich hervorgeht, erst geraume Zeit später erlassen sein. Wir haben zwar für eine genaue Zeitbestimmung keinen Anhaltspunkt, können aber, da der Tempelbau 4 Jahre in Anspruch nahm und der Bau bei der Ankunft Tatnais so weit fortgeschritten war, dass sie zum Satrapen sagen konnten: „es wird schon seit mehreren Jahren daran gebaut", wenigstens soviel mit Sicherheit behaupten, dass der Erlass in den ersten Tagen nicht ergangen sein wird. Umgekehrt ist aus derjenigen Rede Secharias, die aus der Zeit nach dem Dariuserlasse stammt, zu ersehen, dass der Prophet diese Gunstbezeugung sehr wohl im Auge hatte; denn nur so lässt sich der Inhalt des aus dem vierten Regierungsjahr des Darius stammenden Capitels 8[1]), vom historischen Standpunkte aus erklären. (Vgl. besonders die Verse 13. 15. 10—23).

Wem es sodann mit Siegfried und Graetz auffällt, dass Kyros sogar die Maassbestimmungen des Tempelbaues angegeben haben sollte, dem empfehlen wir, irgend eine der zahlreichen Bauinschriften zu lesen. Es wird ihm dann, angesichts der ermüdenden Länge und Breite der unaufzählbaren architektonischen Details, nicht mehr unbegreiflich vorkommen, dass Kyros hier einige Worte über die Maassbestimmungen des Tempels gesagt habe.

Was endlich die Erwähnung des Artaxerxes in 6, 14 angeht, so haben wir sie nach unserer Ausführung in Cap. I über die Composition der Bücher in Esra u. Nehemia, als sehr berechtigt nachgewiesen. Man braucht daher hierin weder mit Meyer eine Kopflosigkeit zu sehen noch mit Bertholet das Wort als „spätere Glosse" anzusehen. Zu 6, 21 וכל הנבדל, vgl. II Kön. 22, 4. 23, 15—19; Jeremia 41, 4; II Chron. 30, 5. 34, 9.

---

[1]) Dass das Datum von 7, 1 für Cap. 8 bindend ist, braucht kaum hervorgehoben zu werden, da Cap. 8 eine directe Fortsetzung ist. 8, 19, beweist dies handgreiflich.

Der Schluss des Capitels, der Inhalt von 6, 19—22, stammt unserer Ansicht nach ebenfalls aus der Tempelchronik, welcher der grösste Theil von Esra 7 — Neh. 13, entnommen ist. Aus wessen Feder diese Ergänzung stammt, lässt sich nicht näher bestimmen. Möglicher Weise aus der des Verfassers von Esra c. 6 bis Neh. c. 13, der das aramäische Werkchen 5, 1 — resp. 4, 24 — 6, 18 kannte und seine Arbeit als Fortsetzung davon angesehen wissen wollte; dafür würde auch das „Waw copul" von „ואחר" (7, 1) sprechen.

Die angebliche zweite Heimkehr des Serubabel, von der im Esra-Apokryphon die Rede ist, kann sowenig wie das ganze Büchlein überhaupt, als historische Quelle verwerthet werden.

Die Hebraismen, die Marquart in Esra c. 6 nachweist, und aus denen er den Schluss zieht, dass das Edict aus dem Hebräischen ins Aramäische übertragen worden sei, befinden sich sämmtlich nur in den Umrahmungen der Edicte, nicht aber in den Edicten selbst. (Vrgl. Marqu. Fund. 43).

(Fortsetzung folgt).

Geschichte des Achtzehngebets.

Von Dr. I. Elbogen.

(Schluss).

II. Theil. Specielle Geschichte.

Sind die Nachrichten über die Entwickelung der Tefilla als Ganzes nur sehr dürftig, so sind wir noch weniger in der Lage, die Geschichte der einzelnen Benedictionen zu schreiben. In verschiedenen Zeiten und in den verschiedenen Riten gewahren wir innerhalb der einzelnen Stücke zahlreiche Abweichungen, die es wahrscheinlich machen, dass die Grundform der Benedictionen durch Hinzufügen und Weglassen verändert wurde. Wollten wir aber dieser Grundform der Tefilla nachforschen und die Entwickelung der Benedictionen bis auf den heutigen Tag verfolgen, so würde diese Aufgabe an dem Mangel an quellenmässigen Notizen aus alter Zeit scheitern. Was wir von Veränderungen im Text der Tefilla wissen, beschränkt sich auf wenige und unwesentliche Einzelheiten. Im Grossen und Ganzen zeigen die uns vorliegenden Texte alle dasselbe Gepräge. Andererseits

kennen wir die Grundform der Tefilla nicht, ja wir vermögen nicht einmal anzugeben, wann und in welchem Umfange zuerst eine solche existirte.

Die Alten kannten keine feste einheitliche Abfassung des Gebetes, sie wollten nur den Gegenstand und Inhalt, nicht aber den Wortlaut der Tefilla festlegen. Darum finden wir in der Mischnah noch Discussionen über die Ausdehnung der für alle verbindlichen Tefilla[1]) und Verbote von Abweichungen im Einzelnen, die eine gewisse Freiheit der Beter voraussetzen[2]). Die Mischnah und auch noch die Gemara kennen keine geschriebenen Gebetbücher, verordnen darum, dass der Vorbeter sich zunächst leise die Tefilla zurechtlege, damit er sie laut vortragen könne, und auch die oben erwähnten Abweichungen weisen darauf hin, dass geschriebene Gebetbücher nicht existierten.

Wenn wir demnach über die älteste Form der Tefilla auch nicht unterrichtet sind, so deutet doch die hervorgehobene Uebereinstimmung aller Zeiten und Riten darauf hin, dass die Grundform im Wesentlichen uns erhalten geblieben ist. Darauf weist auch die poetische Form der Tefilla hin, die Beracha. Die Beracha ist hymnisch, in Schwung und Haltung der biblischen Lyrik nahe, im Sprachgebrauch an die heilige Schrift angelehnt und entnimmt dieser Bekenntnis und Bitte[3]). Noch der älteste uns erhaltene Text des Achtzehngebetes, derjenige im Siddur des Gaon Amram hat diese Form ziemlich rein und deutlich erhalten.

Einige Benedictionen erweisen sich als Dreizeiler, sie enthalten zwei parallele Stichen und ein drittes zum Abschluss; auf diese geistvolle Entdeckung gestützt hat Josef Dérenbourg das Gesetz von der Trichotomie der Benedictionen aufgestellt und durch Zurückweisung aller Stücke auf Dreizeiler die Grundform der Tefilla wiederzufinden geglaubt[4]). Allein es ist undenkbar, dass die in verschiedenen Zeiten entstandenen, aus dem Volksbewusstsein hervorgegangenen und mündlich überlieferten Gebetstücke, alle nach einem eintönigen gleichmässigen Schema gearbeitet seien, und es ist nicht zu ergründen, wann dieselben auf ihre gegen-

[1]) Ber. IV, 3.
[2]) Das. V, 3; vgl. darüber auch S. D. Luzzatto Einleitung zum Machsor Romi p. 3.
[3]) Vgl. Delitzsch, Zur Geschichte der jüdischen Poesie p. 192.
[4]) Revue des Etudes Juives XIV, 28 ff.

wärtige allen Riten gemeinsame Form gebracht worden sein sollten. Auch lässt sich dieses Gesetz nicht ohne gewaltsame Eingriffe in den Wortbestand und nur auf Kosten des Sinnes consequent durchführen. Dieselben Schwierigkeiten stellen sich auch dem andern Gesetz Dérenbourg's von den kurzen, aus nur zwei Worten bestehenden Eulogieen entgegen.

Allgemeine Regeln werden wir, wie gesagt, nicht suchen und noch weniger mit Gewalt wiederfinden wollen dürfen. Wir werden uns im Folgenden damit begnügen, die Zusammensetzung der einzelnen Benedictionen zu erklären, sowie die historisch nachweisbaren Veränderungen und wichtigen Varianten des Textes zu verzeichnen. Wir gehen dabei von dem Wortlaut der Tefilla aus, der der Uebersetzung von Michael Sachs zugrunde liegt und in Deutschland allgemein üblich ist[1]).

1) Die erste Benediction der Tefilla heisst אבות schon in der Mischnah (Rosch Hasch. IV, 5). Sie hat ihren Namen von der Erwähnung der Patriarchen und wird im Talmud aus dem Anfang des Psalm 29 abgeleitet (das. 32a). Wir berufen uns am Eingang der Tefilla darauf, dass auch wir zu dem Gotte unserer Väter beten wollen, dessen Allmacht und Güte von Abraham zuerst erkannt und der Welt verkündet wurden, dessen Bund mit den Vätern eine Bürgschaft für das Heil der Zukunft ist.

Der Anfang wird schon Mechilta zu Exod. 13, 3. als an die Verkündigung Gottes an Moscheh bei der Offenbarung im Dornbusch (Ex. 3, 15) angelehnt citiert. Wir leiten diese Benediction nicht, wie es sonst üblich ist, mit מלך העולם ein in dem richtigen Gefühle, dass es hier störend wäre, Gott als König der Welt anzureden, wo wir uns gerade auf seine Anbetung in der Geschichte Israel's berufen wollen[2]). Die folgenden Epitheta Gottes sind Ber. 33b (vgl. auch Sifre V. 343, ed Friedmann 142b ob., dgl. Joma 69b) als

[1]) Von den im Folgenden zur Vergleichung herangezogenen Gebetordnungen citiere ich der Kürze halber die meisten durch Abkürzungen, u. z. bezeichnet Germ. = den Siddur nach deutschem, Seph. = denjenigen nach sephardischem Ritus, AG = den Siddur des Gaons Amram, Warschau 1866, Saadja = die Varianten aus Saadja's Siddur bei Landshuth עמודי העבודה s. v. ר' סעדיה, V. = das Machsor Vitry, Berlin 1895 Maim(uni) = die Gebetordnung in Maimuni's Mischneh Thorah, Abdr. = den Commentar David Abudrahams zum Gebetbuch.

[2]) Die Litteratur darüber siehe Tur u. Bet Josef Or. Ch. Nr. 113 Anf. vgl. auch Monatsschrift 1886, S. 161.

Anordnung der grossen Synode angeführt, da im Buche Nehemia[1]) die von Moseh (Deut. 10, 17) gebrauchte, jedoch von Jeremia (32, 18) und Daniel (9, 4) nicht vollständig aufgenommene Lobeserhebung Gottes sich wiederhergestellt findet (Neh. 9, 32 האל bis והנורא). Die Worte קונה — אל עליון הכל knüpfen an Genesis 14, 19. 22 an und haben wohl auch ursprünglich so gelautet wie in der Bibel[2]); in unserer Tefilla ist der Vers durch das dazwischengetretene גומל חסדים טובים unterbrochen und שמים וארץ wird in הכל zusammengefasst. Der Schluss des Stückes giebt dem Messiasglauben Ausdruck und geht nach einer Zusammenfassung der Anbetung in die Eulogie מגן אברהם aus. In dem Gebet für Freitag Abend freilich wird die Bezeichnung „Schild" auf alle Patriarchen bezogen, an dieser Stelle jedoch klang dieselbe im Anschluss an Gen. 15, 1. schon in alter Zeit in מגן אברהם aus[3]). Das hohe Alter dieser ersten Benediction geht unter anderem schon daraus hervor, dass sie sehr früh einen abgeschlossenen und in den verschiedenen Riten gleichlautenden Text hat[4]). Von Abweichungen sind zu verzeichnen: In V. fehlt טובים[5]), der sephardische Ritus hat קנה, ומביא גואל liest Saadja, das römische Machsor hat לזרעם אחריהם und vorher מלך גואל עזור, וקנה את הכל Saadja ומגן מלך מושיע

Vor dieser Benediction wird Psalm 51, 17 gebetet (vgl. ob. S. 433) Während der zehn Busstage tritt vor מלך die Bitte (זכרנו לחיים[6]) (ob. S. 437). Bei Abdr. und Seph. אל מלך und כתבנו sowie am Schluss . . . . א' חיים אל חי מלך oder nach anderen אל חי מגן[7]).

2. Die zweite Benediction führt den Namen גבורות (Rosch Hasch. das.), weil sie die Allmacht Gottes schildert, heisst aber auch תחיית מתים (Berachot V. 2, Taan. 2a) weil in ihr mehrmals die Auferstehung der Toten berührt wird und sie

[1]) Nehemia wird als Vertreter der grossen Synode angesehen, vgl. z. B. auch j. Ber. I g. E (4 a) Jelamdenu und Tanchuma שמות a. A., wo von den אנשי כנסת הגדולה gesprochen wird und dann zum Beleg Verse aus dem Buche Nehemia angeführt werden.

[2]) Vgl. das Gebet für Freitag Abend vor מגן אבות und נשמת g. Ende.

[3]) Vgl. den Ausspruch des R. Simon Ben Lakisch in Pes. 117 b und die Midraschim zu Gen. 12, 2.

[4]) Vgl. z. B. V. S. 66 und Abdr. zu St.

[5]) So S. 66 doch steht es S. 383 u. 389.

[6]) Nach Tur Orach Chajim 582 scheinen einige in Deutschland לחיים טובים gelesen zu haben.

[7]) Bet Josef das. und Abdr. angeblich nach Saadja.

mit Erwähnung derselben schliesst. Die wiederholte Betonung des Dogmas der Auferstehung ist hier zu auffallend, um zufällig und unbeabsichtigt zu sein. Sie ist eine pharisäische Einrichtung zur Abwehr der sadducäischen Leugnung der Lehre von der Wiederbelebung der Toten und jedenfalls während oder nach der Regierung Johann Hyrcans, als der Kampf der Parteien am heftigsten tobte, in die Tefilla eingeführt worden. Ursprünglich war die Benediction sicherlich kurz, betonte Gottes Allmacht und Hilfsbereitschaft ganz im Allgemeinen und schloss mit einer Eulogie allgemeinen Inhalts, die etwa האל הגבור lautete[1]). Allmählich wurde, wohl im Anschluss an gleichartige Schilderungen der Psalmen, das Bekenntnis specialisiert; so kommt schon früh סומך נופלים und רופא חולים vor (Sifre l. c.), und so stand sicherlich auch מחייה in dem Sinne da, in dem es im älteren biblischen Schrifttum vorkommt, bis später das Dogma der Auferstehung anschloss und der Benediction auch zu dem Schluss מחייה המתים verhalf. Dieses Stück enthält die meisten biblischen Redewendungen רב להושיע = Jes 63, 1; סומך נופלים = Ps. 145, 14, מתיר אסורים = Ps. 14, 6, 7; ישיני עפר = Dan 12, 2; ממית ומחיה = I Sam. 2, 6; מצמיח ישועה eine dem zweiten Jesaias eigentümliche Redewendung.

In diese Benediction wird während des Winters משיב הרוח eingeschaltet[2]), und die Eulogie erhielt davon wohl auch den Namen גבורות גשמים. In Palästina pflegte man im Sommer מוריד הטל einzuschalten, daher hat es auch Maimuni[4]), der französische Ritus an einigen Orten (R. 59), stets der castilische (R. 40), und noch heute der sephardische. In Babylonien sagte man es hingegen nicht[5]), in A. G. ist es daher wohl nur ein Fehler[6]), es fehlt richtig in V.

Während der zehn Busstage wird vor den Schluss der Benediction מי כמוך eingeschaltet (ob. S. 437). Textvarianten sind: In A. G. und V. רופא und כתיר, in V. ומצמיח לנו[7])

[1]) R. E. J. XIX, p. 19.

[2]) So schon Taanith 2a u. j. Ber. V 4, (9c) (Mischnah Berachot V, 2).

[3]) Unsere Formel, vgl. schon Mischnah Taanith 2a.

[4]) Maim. Tef. II, 15, 17. Tos. Taan. 3a s. v. בטל.

[5]) Chill S. 46 nach Rappaport Erech Millin S. 228a.

[6]) R. Abr. b. Natan Ibn Jarchi hat es im Siddur des R. Amr. Gaon nicht gelesen. (Manhig 54).

[7]) So S. 66, doch fehlt לנו S. 383, während es 389 steht. Der Herausgeber bemerkt nichts zur Stelle, ein weiterer Beweis für das S. 332 Getadelte.

Saadja ממית ומחיה ohne מלך, ihm fehlt סומך נופל, dafür hat er ומשען לאביונים ומקים[1]).

3. Die dritte Benediction führt den Namen קדושת השם (Rosch Hasch. das.) oder קדושות (Gem. das.); sie setzt inhaltlich die zweite fort, nachdem Gottes Allmacht gepriesen ist, wird seine Heiligkeit hervorgehoben. Der Schluss lautet האל הקדוש schon in der Gemara[2]), nur an den zehn Busstagen המלך הקדוש[3]). Als Anfang citiert Sifre (a. a. O.) קדוש אתה ונורא שמך, wie wir es an ריה und יוכ sagen, desgleichen findet es sich in Pirke di R. Elieser cap. 35. Landshuth (z. St.) wollte die älteste Keduschah darum eine Zusammensetzung unserer mit dieser erklären, was aber höchst unwahrscheinlich ist. Aus Palästina wird berichtet, dass man die Keduschah אתה קד' nur an Sabbat- und Festtagen gebrauchte (R. S. 84, vgl. ob. S. 54 3 u.), erst allmählich scheint dieselbe für alle Tage durchgedrungen zu sein. In A. G. findet sich das aus Rom[4]) stammende Stück לדור ודור, das bei uns am Schluss der Keduschah bei der Wiederholung der Tefillah verwendet wird. Saadja, später Maimuni und V. haben bereits unsere Fassung אתה קד'[5]).

Im Einzelnen weicht ab V. mit ושמך הקדוש, Saadja der מדוש וכסאך קדוש וזכרך hinzufügt; Seph. setzt hinter סלה noch כי א' מלך גדול וקדוש אתה hinzu, schon Abdr. klagt darüber, dass die grossen Massen diese Worte vernachlässigen[6]). Bei der Wiederholung der Tefillah wird vom Vorbeter die Keduschah mit den oben (S. 434) genannten Bibelversen eingeschaltet. Nach Eschkol (I, 26) scheint es, dass dieselbe früher einmal auch an Wochentagen das שמע enthielt; das ist durchaus nicht unwahrscheinlich, da ja das שמע nur deshalb in die Keduschah gesetzt wurde, weil es sonst verboten war, dasselbe zu lesen[7]), und infolge dieses Verbotes unterschiedslos

[1]) Im Bet Josef 582 מי כמוך, אב הרחמן, זוכר יצוריו ברחמים scheint לחיים nur zu fehlen, da sonst die Zahl nicht stimmt.

[2]) j. Ber. II 4 (4d) j. Rosch ha-Sch. IV 6 (59c) vgl. Midr. zu Ps. 29, 2.

[3]) Ber. 12b.

[4]) Vgl. אנרות שד"ל, p. 706.

[5]) Ob sich aus j. Rosch ha-Schana IV (59c ob.) ergiebt, dass einige mit der Eulogie אדיר המלוכה schlossen, kann ich vorläufig nicht mit Sicherheit behaupten.

[6]) So werden diese Worte thatsächlich bis heute in den Gebetbüchern gedruckt, aber (in Italien wenigstens) nicht gesagt.

[7]) Vgl. S. D. Luzatto, Briefe, S. 707, Auerbachs Anmerkg. zu Eschkol das.

an allen Tagen der Woche Ersatz geschaffen werden musste. Zur Einleitung der Keduschah diente ursprünglich wahrscheinlich keines von denjenigen Stücken, die später üblich waren und es z. T. noch jetzt sind; sie alle enthalten den Vergleich mit den Engelschören, der erst aus später gaonäischer Zeit stammt (Luzz. a. a. O.). Wir haben solcher Einleitungen drei:

1. Die schon im V. und noch jetzt im Germ. übliche נקדש.

2. Die in Seph., nach Luzz. auch im Ritus vom Carpentras[1]), täglich gebräuchliche נקדישך ונעריצך (bei Maim. נקדישך ונמליכך), ähnlich der bei uns an Sabbat und Festtagen zu Mussaf üblichen.

3. Die in A. G. als Gebrauch der babylonischen Hochschulen angeführte כתר die noch heute von Seph. an Sabbaten und Festtagen zu Mussaf verwendet wird.

Zur Verbindung zwischen den ersten zwei Versen der Keduschah ist bei uns und im Seph. wie im V. und Abdr. am Wochentag nur לעמתם ברוך יאמרו im Gebrauch, bei A. G. wird dazu auch an Wochentagen אז בקול verwendet, bei Maimuni gar . . . . כבודו וגדלו סלא wie im Germ. an Sabb. und Festt. zu Mussaf. Zur Verbindung des zweiten und dritten Verses dient bei uns wie in V. und Abdr. . . . . ובדברי, A. G. und Maim. haben statt dessen ממקומך. wie Germ. am Sabbath zu Schacharit Den Abschluss der Keduschah bildet bei A. G. und danach bei V, und Maim. לדור ודור. Im Seph. hingegen wird wie bei Abdr. אתה קדוש gesagt, bei der Wiederholung also gegen die leise Tefilla nichts geändert. Alle Varianten der hier angeführten Stücke aufzuzählen, wäre zwecklos, da in unserem Ritus nur das allerwenigste hiervon verwendet wird. Die Einleitung für לדור ודור lautet bei A. G. לדויד המליכהו כי הוא לבדו מרום וקד' ושבחך נמליך, im römischen Ritus.

Mit diesen 3 Benedictionen ist der einleitende Theil der Tefilla beendet, er enthält als Einführung des Gebetes nur Huldigung nach dem Gleichniss des R. Chanina (Ber. 34a), dass der Mensch in den ersten Benedictionen wie ein Knecht den Ruhm seines Herrn zu künden hat. Erst mit der vierten

[1]) Der alte französische Ritus der in vielen Stücken eine Vereinigung von paläst. und babyl. Einfluss zeigt, hat am Sabbat zu Schacharit נקדישך, zu Mussaph כתר. Zunz, R. 60.

Benediction beginnen die eigentlichen (13) Bitten; in den mittleren, heisst es dort weiter, gleicht der Mensch einem Knecht, der von seinem Herrn den Lohn erfleht.

4. Die vierte Benediction heisst בינה (Meg. 17 b)[1] und דיעה (j. Ber. 4,4) oder nach ihrem Schluss חונן הדעת. (Mišn. Ber. V. 2). Es wurde bereits bemerkt, welch ehrendes Zeugniss es für den Geist des jüdischen Gebets ist, dass seine erste Bitte diejenige um Einsicht ist; inhaltlich ist diese Benediction dem Gebet des Königs Salomo bei seinem Regierungsantritt zu vergleichen (I Re. 3, 7 ff.) und den ständigen Hinweisen auf den Wert des Wissens und der Erkenntnis in den Hagiographen. In V. wird um חכמה statt um בינה gebetet, im Maim. und Seph. sind beide vereint. Saadja hat דעה וחכמה ובינה, in jedem Falle bildet das bereits im Talmud (j. Ber. II. 4) citierte דעה das älteste Element des Stücks. In die vierte Benediction wird am Ausgang des Sabbats הבדלה eingeschaltet, wie der Talmud es erklärt, weil es eine mit Hilfe der Weisheit und Wissenschaft gewonnene Erkenntnis ist oder, was vielleicht noch zutreffender ist, dass die Habd. als Gebet zur Einleitung der Wochentage in der ersten der nur für Wochentage üblichen Bened. Platz gefunden hat (Ber. 33 a). Wir pflegen zwischen die zwei Sätze der Benediction das Stück אתה חוננתנו einzuschieben[2]. Diesem Stücke liegt zu Grunde j. Ber. V. 2 (9c) ששון ושמחה — החל עלינו. Die Einfügung ותבדל וכו׳ stammt aus Ber. 33 a und Pes. 104 a. Bei A. G. und Maim. lautet die Habdalah ohne Einleitung אתה הבדלתה וכו׳ und lange, bis ins XVI. Jahrhundert, war es strittig, ob beide Einleitungen אתה חונן und אתה חוננתנו gesagt worden sollten[3]. Die Praxis hat gegen die Ansicht der massgebenden Codificatoren dafür entschieden.

5. Die fünfte Benediction heisst תשובה (Meg. u. j. Ber. ibd.) Sie betet um Rückkehr zur Gotteslehre und zum Gottesdienst. Ihr Inhalt ist j. Ber. zusammengefasst in רצה תשובתינו, ursprünglich mag sie vielleicht auch nicht aus drei Sätzen bestanden haben. Den Schluss citiert der Midrasch

[1] Dort ist auch nachzulesen, wie der Talmud den Zusammenhang erklärt.

[2] Wie Schürer, Gesch. des Jüd. Volkes etc., Bd. II[3], S. 463, Anm. 1, die Habdalah als aus der Tef. völlig beseitigt ansehen konnte, ist unbegreiflich. Seine Quelle, Hamburger Real-Encyclopädie, kenne ich nicht.

[3] Vgl. Orach Chajjim 294.

zu Ps. 29, 2. Der Text ist im Germ. und Seph. gleich, in den alten Quellen, im Siddur Saadjas, wie V. und Maim. ist jedoch noch ודבקינו במצותיך eingeschaltet, Saadja hat danach auch noch hinter וקרבנו לעב' die Worte כי פשענו.

6. Die sechste Benediction סליחה (Meg. u. j. Ber. ibd.) schliesst sich inhaltlich unmittelbar an die vorherige an. Der Anfang סלח לנו ist schon durch j. Ber. bezeugt, der Schluss der Bitte lautet in den alten Quellen A. G., Maim. und so noch im Seph. כי אל טוב וסלח אתה wie er auch bei uns gebräuchlich ist, wenn wir Selichot einschieben, im V. כי אל מלך מוחל, im Germ. כי מוחל וכו'. Die Eulogie lautet im Midrasch zu Ps. 29, 2 חנון המרבה לסלוח, ebenso bei A. G. und Maim. Die älteste Form der Eulogie überliefert der paläst. Talmud (Rosch hasch. IV, 6) mit המרבה לסלוח, so ist die Formel auch im Eschkol (I, 19) erhalten. Daraus jedoch zu schliessen, dass ursprünglich alle Eulogieen nur aus je zwei Worten bestanden, und erst später erweitert wurden[1]), ist bei der guten Ueberlieferung des Achtzehngebets und der Anzahl entgegenstehender Eulogieen nicht angängig.

7. Die siebente Benediction גאולה (ebda.) bildet einen Fortschritt und bittet nach der Busse und Verzeihung auch um weltliche Erlösung. Das Stück baut sich auf biblischen Bitten auf und vereinigt die Anfänge von Ps. 119, 153 ראה עני und 154 ריבה ריבי וגאלני mit dem ähnlichen Vers Jer. 50, 34, nur dass, wie es in der Tefilla üblich ist, die Verse in die Pluralform umgesetzt wurden (vgl. oben S. 345 f.). Der Grundtext ist überall derselbe, ein Zusatz ist im Siddur Saadjas und Maim. ודן דיננו, im Seph. ודן וגא' גאולה שלמה. Der Schluss lautet schon (b. Pesachim 117b, j. Ber. II 4), Schocher Tob (a. a. O.) גואל ישראל. An Fasttagen schaltet der Vorbeter hier ענינו ein u. schliesst mit der besonderen Eulogie העונה בעת צרה (vgl. weiter S. 596).

8. Die achte Benediction heisst רפואה (ibd.) ברכת חולים (Ab. Sar. 8a, vgl. Rosch. Hasch. 16a) oder nach ihrem alten Schluss רופא חולים[2]). Es ist die erste Bitte um ein mehr materielles Gut, entsprechend den vorhergehenden um Heilung des Geistes und der Seele, die Bitte um Heilung des Körpers. Zu Grunde gelegt wurde das Gebet des Propheten Jerem. (17, 4), nachdem es in die Pluralform gebracht war. Der Schluss bezog sich, wie oben angegeben, ursprünglich auf

[1]) R. E. J. XIV, p. 32.
[2]) j. Ber. II 4, 4d unten und 5a.

alle Kranken ohne Unterschied. Erst später wurde er geändert und wohl nach Schabb. 12 a[1]) nur auf die jüdischen Kranken bezogen. So lautet die Eulogie schon Sch. Tob und in A. G., doch findet sich die alte Form noch in Eschkol (I, 19) und Schib. Lek. (18). Spätere Hinzufügung ist auch der ganze schon bei A. G. vorhandene Satz והעלה, dem bei Maim. (לכל תחלואינו[2], im V. dieses und unser לכל מכות' als Object beigegeben ist, im Seph. ist der ganze Satz bedeutend erweitert, Saadja bricht mit ונושע[3]) ab.

9. Die neunte Benediction ברכת השנים (Ber. V, 2 ebd.) erfleht Segen in der durch Gesundheit des Körpers gewährleisteten Arbeit; sie nennt besonders das Gedeihen des Ackerbaus, des weitaus wichtigsten Gewerbes, das in der alten Zeit ihrer Entstehung in Palästina betrieben wurde. In diesem Stück hat die allgemeine Bitte um Thau und Regen für das Gedeihen der Feldfrüchte ihren natürlichen Platz. Nach A. G. wird die Bitte nur im Winter verrichtet, der Midrasch Lekach Tob[4]) erwähnt das Gebet als tägliches das ganze Jahr hindurch, und beide Ueberlieferungen sind für die verschiedenen Riten stichhaltig. In Germ. wird gegenwärtig wie in alter Zeit nach französischem Ritus, im Sommer weder um Thau noch um Regen gebetet, doch hat V. wie die Provence und Spanien ותן טל לברכה. Ueber Inhalt und Umfang der Benediction lässt sich aus talmudischer Zeit nur die Bitte ברך שנותינו und die Eulogie מברך השנים feststellen. Für die Bitte um Tau und Regen gab es sicher in alter Zeit keine verschiedene Fassung, im Sommer wurde ותן טל וברכה, im Winter ותן מטר לברכה[5]) gesagt, erst spät bildete Seph. zwei verschiedene Stücke aus, von denen das kurze für den Sommer mit וברכנו, das andere schon durch seine Breite als spätere Ueberarbeitung kenntliche für den Winter bestimmte mit ברך עלינו beginnt. Beide Stücke hat auch Maim., bei A. G. sind sie wahrscheinlich nur aus Seph. übertragen.

10. Die zehnte Benediction führt den Namen קבוץ גליות

---

[1]) הנכנס לבקר החולה אומר המקום ירחם עליך ועל חולי עמו ישראל.

[2]) So auch im Siddur von Jemen J. Q. R. XIV, 585.

[3]) Wie weit das authentisch ist oder auf Textverderbniss beruht, wird sich erst nach der Veröffentlichung des Siddurs Saadja's ermessen lassen; in jedem Falle bleibt es hart, den Bibelvers hier abzubrechen; die Nothwendigkeit es zu thun, die Dérenbourg (R. E. J. XIV 29) fühlte, spricht stark gegen seinen Grundsatz von der Trichotomie.

[4]) והם מתפללים בכל יום ותן טל וברכה על פני האדמה zu Gen. 12, 3.

[5]) Eschkol I, 26.

(Megilla 17b). Die Bitten um materielle Güter sind erledigt, und das Gebet wendet sich den Bedürfnissen der ganzen Nation zu, deren erstes die Sammlung aller zerstreuten Glieder derselben ist. Das Stück lehnt sich an die Prophezeiungen Jes. 27, 13 und 11, 12 an. Der Schluss lautete in Palästina ursprünglich מקבץ נדחי יש'[1]) (j. Ber. 5a) ebenso im Eschkol; im Schoch. Tob jedoch נדחי עמו ישראל, ebenso im A. G., V. Maim. Am Schluss der Bitte fügt der Seph. wie A. G, V. und Maim. לארצנו hinzu[2]), ושא נס מהרה לקבצנו liest Saadja.

11. Die elfte Benediction hat keinen besonderen Namen, sie wird gewöhnlich nach ihrem Anfange benannt (Meg. 17b), nur im Comment. des R. Chananel findet sich dafür ברכת משפט. Es ist die zweite Bitte nationalen Inhalts und fleht um gerechte Rechtsprechung durch Gott gegenüber dem herrschenden Zustand der Gewalt und des Unrechts. Sie knüpft an Jes. 1, 26 an und schliesst מלך אוהב צדקה ומשפט (Ber. 12 b) oder (vielleicht in Palästina?) אוהב צדקה וכו' Ps. 33, 3 (Schoch. Tob., Eschkol vgl. Abdr. und Schib. Lek.) In derselben Fassung wie im Germ. ist der Text schon im V.[3]); A. G., Maim. haben am Schluss statt וצדקנו die Worte בצדק ובמ', Seph. vereinigt beide Fassungen. Während der zehn Busstage wird der Schluss geändert in המלך המשפט, was sprachlich eine Analogie hat Jos. 3, 14. 8, 11 (vgl. Raschi zu Ber. 12 b), Saadja bricht nach כבתחלה ab, die Worte והסר ממנו יגון ואנחה, die den Zusammenhang unterbrechen, scheinen in der That nicht ursprünglich zu sein.

12. Die zwölfte Benediction ברכת המינים (Ber. 28 b und ob.) ist durch R. Gamliel in Jabneh als Prüfstein für Judenchristen verfasst worden (ob. S. 352 ff.) und erfleht die Bestrafung der Ketzer durch Gottes Richterspruch, הכנע קמינו lautet ihre älteste Inhaltsangabe in j. Ber. 4 d. Gerade diese Benediction hat im Laufe der Zeit die meisten Aenderungen erfahren müssen; der unbegründete Vorwurf, den schon Justinus Martyr den Juden machte, dass sie in den Synagogen dreimal täglich den Stifter der christlichen Religion verfluchen, ward natürlich im Wechsel der Jahrhunderte noch unendlich oft gegen sie erhoben, so

[1]) Dasselbe lag dem Targum der Amidah (Monatschr. 39, S. 88) vor. Diese echt biblische Wendung (Jes. 56, 8) bildet einen Beweis gegen Dérenbourgs Theorie von den Eulogieen in zwei Worten.

[2]) Im römischen Siddur ist der Passus וקבצנו bis לארצנו eingeklammert.

[3]) Nach R. Jechiel Ascheri enthielt V. die auf Alfasi zurückgehende Eulogie האל המשפט; danach scheint man in der Provence nicht המלך המ״ gesagt zu haben. Vgl. Tur Or. Ch. 118.

dass man sich bemühte, die etwa anstössigen Stellen zu beseitigen oder zu ändern[1]). Die Benediction begann ursprünglich ולמינים ולזדים und schloss mit מכניע זדים (So nach Eschkol und Schib. Lek.). Wahrscheinlich setzte man schon in alter Zeit an den Anfang ולמשומדים[2]) (Zunz G. V.$_2$ 380) oder ולפושעים, noch später gar, als man sich des Ursprungs nicht mehr bewusst war, oder einem Angriff der Christen abwehren wollte, das ganz allgemeine ולמלשינים[3]). In unserer Fassung heisst es weiter statt מינים ebenfalls nur ganz allgemein וכל עשי רש', jedoch hat sich die ältere Form im Seph. erhalten, Maim. hat hier אפיקורסים. In der ältesten Fassung geht es weiter וכל אויבי עמך oder wie bei A. G. וכל אויבינו was im Germ. und im römischen Siddur in das farblose וכלם geändert ist[4]), und bei Maim. fehlt. Die letzte Bitte richtete sich gegen מלכות זדון (so Saadja und noch bei Maim.), ursprünglich eine Bezeichnung des römischen Reiches, und gab dem Wunsche der Vernichtung durch Häufung scharfer Worte deutlichen Ausdruck. Schon A. G. hat jedoch dafür עשי זדון. Gegenwärtig heisst es statt dessen זדים, wodurch die älteste Bezeichnung wieder hineingekommen ist, nur sind die Verba im Seph. noch vermehrt. Am Schluss hat schon Schoch. Tob שובר אויבים, dieses mit dem ursprünglichen vereint dient seit A. G. allgemein als Schluss dieser Ben., nur dass dieser, Saadja und Maim. שו' רשעים lesen.

13. Die dreizehnte Benediction על הצדיקים oder ברכת צדיק' (Chan. zu Meg 17 b) enthält im Gegensatz zur vorhergehenden die Bitte für die Frommen und Verdienstvollen in Israel, sowie die aus aufrichtiger Liebe zum Judenthum bekehrten Heiden. In die Bitte waren schon in der ältesten Zeit eingeschlossen זקנים und גרים. Sie schloss מבטח לצדיקי

[1]) Aus diesem Grunde fehlen die betreffenden Worte auch in dem Machsor, das unserer Ausgabe des Machsor V. zu Grunde liegt.

[2]) Nach Zunz, Ritus S. 39 hatten es der castilische Siddur und A. G. ebenfalls, in ed. Warschau ח heisst es jedoch ולמלשיני. Hingegen haben Saadja und der Siddur von Jemen למשומדים. Desgl. das. Sefer Chassidim (ed. Berlin) Nr. 511 p. 146. Bei Abdr. fehlt in den Ausg. diese Ben. ganz, alte Fassungen derselben sind bei Baer einzusehen. So finden wir auch המיני והמשומדים in S. Olam r. cap. III (Jalkut zu Jes. 66, 28 ed. Venedig) Exod. rab. sect. 19; המינים והמוסרי auch im Ritus von Jemen Nr. 374.

[3]) So geistreich die Erklärung (Derenbourg. Essai), מלשינים sei aus מינים durch Einschiebung zweier Buchstaben לי"ש entstanden, auch sein mag, erscheint sie mir höcht unwahrscheinlich. מלשינים bedeutet auf ganz gut hebräisch Verläumder (vgl. Spr. 30, 10) und ist analog dem talmud. דילטורין oder מסורות.

[4]) S. Chassidim l. c. las noch וכל אויבי עמך.

(Tos. Ber. III. 25), und wenn Raschi's Erklärung für מריעי (Nedar. 49 b ob.) richtig ist, müsste auch על פליט סופריהם der alten babylonischen Tefilla angehören. Aber gerade die hier angeführten וקנים und סופר fehlen in A. G, Saadja, Maim. Abdr.; nur V. enthält die ganze Fassung so wie sie üblich geworden. Weiter betet Maim. und ähnlich noch heute Seph. für „den Ueberrest des Volkes Israel", statt dessen heisst es bei uns ועלינו. Vor der Eulogie hat Seph. ועל חסדך נשעננו, desgleichen der französische Ritus und ähnlich der romanische (R. 59). Saadja schliesst לכל הבוטח בשמך ולא יבשו. Der Schluss lautet schon bei A. G. משען ומבטח, desgleichen im Schoch. Tob und Schib. Lek.; nur Eschkol hat noch die Fassung der Tosefta. Von biblischen Redewendungen ist בך בטחו ולא בושו Ps. 22, 6 zu vergleichen.

14) und 15) Die vierzehnte und fünfzehnte Benediction gehören ursprünglich zu einer einzigen zusammen. Als die älteste der nationalen Bitten enthielt sie zur Zeit des Tempels einen Wunsch für das Gedeihen Jerusalems und schloss השוכן בציון (S. 348). Nach oder kurz vor der Zerstörung des Tempels wurde ihr Inhalt dahin umgewandelt, dass sie die Rückkehr Gottes nach Jerusalem und die Wiedererbauung der Stadt erfleht. Schon damals oder erst zur Zeit R Gamliels wurde auch noch die Bitte für das Davidische Haus eingeschaltet, in amoräischer Zeit die Benediction in zwei geteilt. Die vierzehnte, die Bitte für Jerusalem enthaltend, beginnt bei Maim., Abdr., Seph. mit תשכון בתוך ירוש'; in A. G. und V. so wie im Germ. ולירושלים. Der Zusatz וכסא דוד in V. und Germ. erinnert noch an die alte Zeit, in der beide Benedictionen vereint waren und mit der Eulogie א' דוד ובונה ירושלים schlossen, er fehlt mit Recht in allen anderen Texten. Die fünfzehnte, mit der Bitte um den Messias heist ברכת דוד (Meg. 18 a); im paläst. Talmud kennt man sie nicht, im babylonischen findet sich ihr Schluss מצמיח קרן ישועה (Pes. 117 b). Der Text stimmt bis auf das Fehlen von עבדך bei A. G. und Maim[1]). überall überein.

In die vierzehnte Benediction wird als inhaltlich dazu gehörig am neunten Ab die Bitte um Wiederaufbau des zerstörten Tempels eingeschaltet (siehe ob.). Es gab ursprünglich[2]) zwei Fassungen, die eine beginnend רחם für

[1]) Bei Saadja דוד אתה תצמיח: das vorgehende Citat aus Nr. 14 bei Landshut das. entstammt offenbar der Liturgie für den 9. Ab, aber nicht der täglichen,

[2]) Vgl. Eschkol II 17; dasselbe citiert Tur Or Ch. 557 im Namen des R. Jehuda al-Barceloni, cf. Saadja Oeuvres IX, p. 169.

Abend und Morgen, die andere נחם für Minchah; im Mittelalter (Maim. Semag Geb. ed. Ven. S. 100) hatte man nur noch die Fassung רחם. In unserm Siddur, wo das Stück nur noch zu Minchah üblich ist, beginnt es נחם, ebenso im Seph. Der älteste Text dafür findet sich j. Ber. IV, 3 (8 a), mit Germ. übereinstimmend lautet der Text bei A. G. Der heutigen im Germ. und Seph. fast übereinstimmenden Fassung kommt diejenige bei Maim. nahe.

16. Die sechzehnte Benediction, Tefilla genannt (Meg. 18 a), schliesst die Bitten ab, indem sie die vorhergehenden und alle sonstigen Bitten vereinigt in der einen um Erhörung der Gebete. Auch sie hat einen nationalen Schluss, der ursprünglich wahrscheinlich allgemein gehalten war, so hat A. G. und noch jetzt Seph. כי אתה שומע תפ׳ כל פה. Der Text ist bis auf geringfügige Abweichungen, wie z. B. das Fehlen von חום in A. G., Abdr., sowie von ומלפניך bei Maim., in allen Quellen derselbe[1]), ein Zeugniss für die frühzeitige Entstehung desselben. Vor die Worte כי אתה שומע kann nach der alten Regel der Einzelne alle Bitten, die er in der Tefilla noch nicht genügend ausgedrückt findet, einschalten. Die wichtigste der hier gebräuchlichen vielen Einfügungen ist diejenige von ענינו an Fasttagen (ob. S. 437). Im Talmud wird das Stück wiederholt תפלת תענית genannt (Taan. 11 b); der Text findet sich schon j. Ber. IV, 3 (8 a) und ist dort als Einzelandacht an jedem öffentlichen, allgemeinen Unglück, infolgedessen ein Fasttag eingesetzt werden kann, bestimmt. Die Fassung gleicht im Ganzen schon der unsrigen, im Einzelnen sind freilich eine Anzahl Abweichungen vorhanden; mit diesem Text stimmt überein, was Aruch s. v. קבל citiert; Maim.'s Text hat Verschiedenheiten gegen beide.

Mit der 17. Benediction beginnen die drei letzten der Tefillah. Der Talmud vergleicht den Betenden an dieser Stelle mit dem Knecht, der von seinem Herrn Lohn empfangen hat (Ber. 34 a) und ihn nun mit dem Gelöbniss der Treue und dem Ausdruck des Dankes verlässt. Auch diese Eulogieen enthalten Bitten, aber sie verstossen nicht gegen die Vorschrift, dass Bitten nur in den mittleren Theil gehören; denn diese Bitten richten sich nicht auf Bedürfnisse der Menschen, sondern bezwecken den Preis und Ruhm des göttlichen Namens. Die 17. Ben. עבודה ist die älteste in der Tefilla. Die Priester des Heiligthums flehten in ihr im Verein

[1]) Bei Saadja erweitert ברחמים את תפלתנו ומלא ברחמיך הרבים . . . כל משאלות לבנו.

mit den anwesenden Vertretern des Volkes (Maamad) um gnädige Aufnahme des Opfers. Damals lautete die Fassung etwa folgendermassen[1]): רצה . . בעמך ישראל ובעבדתם ואשי ישראל תקבל ברצון ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך ברוך . . . שאותך לבדך ביראה נעבוד. Der Beginn רצה ist durch die kurze Formel רצינו בהוכה im Jeruschalmi, die Eulogie am Schluss ebenfalls durch den pal. Talmud sowie durch die Formel לפניו נעבוד ביראה ופחד im Gebet מגן אבות bezeugt[2]). Nach der Zerstörung des Tempels änderte man die Benediction dahin, dass die Bitte um Wiederherstellung des Opferdienstes eingefügt wurde[3]). Eine solche Fassung hat der Midrasch zu den Psalmen (Ps. 17 ed. Buber p. 127) אנא . . לפיכך התקינו רחום ברחמיך הרבים השב שכינתך לציון וסדר העבודה לירושלם, was ganz mit dem Schluss des bei uns an Festtagen vor dem Priestersegen gebräuchlichen Stückes והערב übereinstimmt, einstmals jedoch täglich gebetet wurde und den Ursprung unseres gebräuchlichen והשב את העבדה לדביר ביתך bildet. Derselbe Text wie in Germ. kehrt auch in A. G., Maim. und Seph. wieder, nur dass die letzteren רצה בעמך ישראל ולתפלתם שעה lesen. Eine andere Form des nach der Tempelzerstörung veränderten רצה bietet der alte Midrasch Leviticus Rabba (cap. 7) רצה א' שוכן בציון מהרה יעבדוך בניך. Sie ist in der provençalischen Ritusgruppe erhalten geblieben, in Avignon[4]) und Carpentras, wo das Stück רצה, wie folgt, lautet: רצה . . בעמך ישראל ושכון בציון מהרה ויעבדוך בניך בירושלים ואתה ברחמים תחפץ בנו ותרצנו ותחזינה עינינו בשובך לציון ולירושלים עירך ברחמים כמאז. Im zweiten Theile macht sich hier der Einfluss von Seph. geltend, dem das ואתה ברחמיך הרבים תחפץ בנו eigenthümlich ist, während Germ. sogleich mit ותחזינה beginnt[5]).

Die ältesten Formeln schlossen nicht mit ותחזינה, sondern gingen direct zur Eulogie über, doch ist schon der Text in A. G. vollständig gleich dem unsrigen. In V. findet sich eine merkwürdige Vereinigung von רצה mit והערב und ותחזינה. In gaonäischer Zeit begann der Vorbeter bei der Wiederholung der Tefilla zu Minchah nicht רצה, sondern erst ואש'; am Fasttage wurde eine Ausnahme gemacht[6]).

[1]) Vgl. Monatsschrift 1886, S. 157.

[2]) Vgl. oben S. 340, jüngere Quellen bei Landshut zur Stelle, für das von Raschi Ber. 11b s. v. ובעבודה gleichfalls vermutete המקבל וכו' wird sich in der Litteratur kaum ein Beleg finden lassen.

[3]) Vgl. das oben zu Nr. 14 Bemerkte.

[4]) Zunz, Ritus 48.

[5]) Auch Saadja fehlt dieser Satz, hingegen liest er ותרצה בנו כמו אז.

[6]) Abdr. und Müller, Maphteach S. 160 3a, 268, 19 Oeuvres de Saadja IX, p. XXXIX und 156 Nr. 67 und Tur Or Ch. 120.

Diesen Brauch verzeichnen noch Saadja und Scherira, in späterer Zeit hatte ihn die Gemeinde Toledo (Ritus S. 40).

In diese Benediction wird an Neumonden und Mittelfeiertagen die Bitte יעלה ויבא eingeschaltet. Sie wird als bekannt vorausgesetzt schon in Ber. 29 b, doch mit Namen erst Sopherim 19, 7 mit einer Variante in der Anrede Gottes citiert. A. G. hat das Stück bereits in der jetzt üblichen Form, der karäische Siddur hat es in vergrösserter Gestalt. (Ritus S. 159).

18. Die vorletzte Benediction הודאה (Rosch Hasch. 32 a), תודה (Meg. 18 a) spricht den Dank aus für die Wohlthaten, die Gott dem Menschen täglich und stündlich erweist. Diesen Segen sprach schon der Hohepriester am Versöhnungstage und schloss ihn הטוב לך להודות (j. Joma 44 a). Wie der Schluss, so ist auch der Anfang in einer alten Quelle bezeugt, Sifre (ed. Frd. 142 b) zitiert bereits מודים אנחנו לך. Ursprünglich war die Benediction wahrscheinlich kurz und allgemein gefasst, die Einzeldarstellung von נודה לך[1]) an und die Bitte am Schluss, dass alles Lebende in den Dank für Gott einstimmen möge, sind jedenfalls erst spätere Zuthaten, haben aber zur Zeit der Amoräer wohl schon so gelautet. Noch jünger scheint der Schlusssatz des ersten Stückes הטוב וכו', der auf Threni 3, 22 aufgebaut ist, wonach auch V. noch תמנו liest, Maim. hat ihn erst hinter ועל כלם. Abgesehen von einzelnen kleinen Varianten ist nur zu bemerken, dass A. G. ebenso wie das römische Machsor zum Schluss hinzufügen לא הכלמתנו א״א ולא עזבתנו ולא הסתרת פניך ממנו was jedoch aus den späteren Texten geschwunden ist[2]). ועל כלם ist in allen Texten gleichmässig, hat nur bei V. den Zusatz von וישתבח, in Abdr. die Wortstellung verändert, Saadjas Siddur liest תתברך ותתרומם כי יחיד אתה ואין בלתך. In וכל החיים scheint der Schlusssatz hinter באמת sehr jung zu sein, nur Germ. hat ihn, wahrscheinlich ist auch bis באמת, ein dem Satz וכל החיי paralleler Vers, spätere Hinzufügung. Die Eulogie, in ihrer heutigen Form zuerst

[1]) Wenn die Mischnah die Formel ועל כן צפור יגיעו רחמיך verbietet, so scheint dieselbe allerdings auf einen Schluss von מודים hinzuweisen, in dem wie bei uns eine Dankformel im einzelnen vorhanden war.

[2]) Machsor Romi Mscr. aus dem Jahre 1481 (Luzz. Ep. 465) hat für die Fasttage des 10. Tebet, Esther u. des 17. Tammus folgende Fassung מודים אנחנו לך . . . . אבותינו על טובותיך אשר מעולם ועל רחמיך וחסדיך אשר מימי קדם בקרובי. Die bei Luzz. das. hinzugefügten Worte (ת״צ כת' מודים וכו') sollen wahrscheinlich bedeuten, dass an allen öffentl. Fasttagen diese Fassung üb[l]

Midrasch zu Psalm 29 citiert, lautet seitdem übereinstimmend ebenso.

Während der Vorbeter מודים vorträgt, spricht die Gemeinde ebenfalls seit alter Zeit ein Dankgebet. Ursprünglich waren bei den verschiedenen Amoräern viele kurze Formeln üblich (Sota 40 a und j. Ber. 3 d). Unser jetzt gebräuchliches Stück stammt aus der nach Vorschrift des R. Papa vorgenommenen Vereinigung dieser Texte.

An Chanucka und Purim wird hinter מודים das Dankgebet על הנסים eingeschaltet. Auf die allgemeine Eingangsformel folgen die beiden gesonderten Erzählungen der den Festen zu Grunde liegenden Ereignisse und Dank für das göttliche Wunder bei denselben, woraus sich auch ihre Stellung erklärt (vgl. ob. S. 438). Der Anfang ist genannt Soph. 20, 8; der Text, den wir haben, ist schon bei A. G. gleichlautend citiert, nur hat er ebenso wie Saadja und Machsor von Rom am Schluss den Wunsch כשם שעשית ..... כן עשה עמנו ....., was R. Meïr von Rotenburg an dieser Stelle, in der nur dem Dank Ausdruck verliehen werden soll, mit Recht für unstatthaft erklärte und strich (Abdr., ed. Warschau, S. 108 b).

An den zehn Busstagen wird hinter ועל כלם die Bitte וכתוב eingefügt. Welche Kämpfe diese Einschaltung wegen ihres Inhalts verursacht hat, ist oben S. 437 geschildert worden. Erwähnt wird sie schon Soph. 19, 8; Maim. verzeichnet ebenfalls den Gebrauch (Tefilla II 19), doch citirt er als Anfang זכר רחמיך; das entspricht der bei uns an ר"ה und יו"כ üblichen längeren Bitte und deutet noch darauf hin, dass man die Einschaltung ursprünglich thatsächlich nur an diesen drei Tagen gestattete. (vgl. Maimonot. z. St.).

19) die neunzehnte und letzte Benediction heisst ברכת השלום oder nach ihrem Anfang שים שלום (Meg. 18 a); die Mischnah (Rosch. Hasch. 32a) kennt sie noch unter dem Namen ברכת כהנים. Thatsächlich ist sie auch daraus hervorgegangen, dass in den ältesten Zeiten der Vorbeter auf das letzte Wort des Priestersegens mit der Bitte שים שלום erwiderte und dieselbe עושה השלום schloss. Diese Worte, bei uns nur in den zehn Busstagen üblich, sind als die letzte Eulogie bezeugt durch den Midrasch für das Gebet der Hanna, die im Namen des Jeruschalmi citirt wird (ob. S. 350), durch Levit. Rab. sect. 9 und Schocher Tob; auch A. G. soll sie nach dem Zeugnis des Tur gehabt haben. Der Priestersegen wird bei uns ausser an den Festtagen immer nur vom Vorbeter bei der Wieder-

holung der Tefilla gesprochen und darum auch stets durch או"א ברכנו eingeleitet[1]). Im Morgengebet und ebenso am Fasttage zu Minchah, wo der Priestersegen voran geht, sprechen wir שים שלום, zu Minchah und Maarib gewöhnlich רב שלום. Dieses Gebet, eine zusammengedrängte Inhaltsangabe des vorigen, ist nur im Germ. üblich, den alten Quellen und dem Seph. noch heute unbekannt. Es wird zuerst angeordnet im Namen des R. Meïr von Rothenburg in den Hag. Maimoniot. Die Schlussformel des המברך את עמו ישר' findet sich bei A. G. (nach obigem offenbar ein Fehler unserer Ausgabe), V. und den ihm folgenden Texten. In den zehn Busstagen wird vor den Segensspruch בספר חיים eingeschoben, eine durch alte Quellen bezeugte Bitte.

Die Tefilla des Vorbeters ist, ganz im Sinne der Alten, damit abgeschlossen. Der leisen Tefilla pflegen wir noch א' נצור hinzuzufügen, über dessen Zusammensetzung bereits berichtet wurde.

Zur Abkürzung der Tefilla empfiehlt Mar Samuel in Ber. 29a die Bitte הבינינו, worin der Inhalt der dreizehn mittleren Benedictionen angegeben ist. Ebenso wie die in Palästina bekannte Recension (j. Ber. 8a) weichen auch die späteren Texte im einzelnen oft sogar wesentlich davon ab. Der Kürze halber werde hier nur auf Eschkol (I, 59) und Semag Geb 19 (ed. Venedig 102a) verwiesen.

Die vorstehende Arbeit entstand als Lösung der ersten Aufgabe, die zur Erlangung des von Prof. Dr. David Kaufmann s. A. am jüdisch-theologischen Seminar zu Breslau begründeten Dr. David Rosin'schen Preises gestellt wurde; preisgekrönt muss sie gemäss den Bestimmungen des Statuts im Druck erscheinen. Ich folge daher nicht dem eigenen Triebe, wenn ich hiermit eine Abhandlung der Oeffentlichkeit übergebe, deren Resultate mir selbst im Laufe der Zeit zum Theil zweifelhaft geworden sind, deren Probleme für mich, je länger ich darüber nachdenke und arbeite, sich immer mehr verwickeln, ja fast unlösbar erscheinen. Sollte dennoch in dieser Abhandlung manche gute und neue Bemerkung gefunden werden, sollte mancher wichtige neue Gesichtspunkt hervortreten, so verdanke ich den Hinweis darauf in allererster Reihe meinem verehrenswürdigeu Lehrer, Herrn Seminarrabbiner Dr. Lewy in Breslau, der nicht nur durch seine Vorlesungen und seine private Anregung, sondern besonders auch im Anschluss an die Lectüre dieser Arbeit mich ausserordentlich gefördert hat. In gleicher Weise bin ich dem hochverehrten Herausgeber dieser Zeitschrift für die reiche Mühewaltung um meine Abhandlung zu grossem Dank verpflichtet. Dr. J. Elbogen.

[1]) Nach Amram und Saadja wird nach dem Priestersegen auch noch ושמו את שמי etc. gesprochen.

Zwei talmudische Notizen.

Von Dr. J. Bergmann.

I. An zwei Stellen des babylonischen Talmud werden von zwei babylonischen Amoräern die Namen חילק und בילק genannt. In b. Sanhedrin 98 b heisst es: R. Giddel tradirte im Namen Rab's: Die Söhne Israels werden die Jahre des Messias geniessen. Darauf erwidert R. Josef: Wer sollte sie denn geniessen, doch nicht Chillek und Billek. (אמר רב יוסף פשיטא ואלא מאן אכיל להו חילק ובילק אכלי לה). In b. Chullin 19 a tradirt R. Nachman eine Halacha. Da sprach zu ihm R. Chanan, der Sohn des R. Ketina: Deine Halacha entspricht weder der Meinung der Weisen noch der des R. Jose b. Jehuda. Darauf erwiderte R. Nachman: Ich kenne weder Chillek noch Billek, ich kenne eine überlieferte Halacha. (אמר ליה אנא לא חילק ידענא ולא בילק ידענא אנא שמעתתא ידענא). Levy (s. v. בילק) bringt die Analogie: Hinz und Kunz. Chillek und Billek wären danach zwei oft gehörte und wegen der Aehnlichkeit geläufige Namen und bedeuten: zwei beliebige Menschen. Kohut (s. v. חילק) sagt: בלי ספק חלק ובלק היו שמות פרטיים ואנשים פותתים ופוחזים. Aehnlich ist die im Aruch und Raschi (zu Sanhedrin) citirte Erklärung des R. Gerschom: שני דייני סדום. Die Erklärung Levy's ist unrichtig, denn Ch. und B. sind eben sonst nicht geläufige Namen. Auch ist der Gegensatz zwischen den Söhnen Israels und Ch. u. B. in Sanhedrin nicht prägnant hervorgehoben. — In der arabischen Geschichte von den Wunderfahrten des Königs Bulugja, des Königs der Banu Isrāil in Misr wird erzählt, wie Bulugja auch auf die Ginn trifft, deren König ihm den Ursprung der Ginn erzählt. Die ersten Bewohner des Gahannam sind nach diesem Buche die beiden Ginn: Hillit und Millit. (Vgl. Horovitz in ZDMG B. 55, S. 519 ff.). Horovitz meint von diesem Buche, dass es eine Anzahl jüdischer Elemente enthalte und erwähnt die Ansicht Chauvin's, dass dieses Buch ein „conte nettement juif" sei. Die Namen der zwei Ginn waren nun — wie ich glaube — bei den babylonischen Juden bekannt und lauteten: חילק ובילק. Im Arabischen hiessen sie: Harut und Marut; im Persischen: Khordad und Mordad; im Zendischen Haurvatat und Ameretat (Vgl. Nestle in ZDMG B. 55, S. 692). Die beiden Talmudstellen werden uns jetzt verständlicher. In b. Sanhedrin 98 b wird gesagt: Wer

sollte die Jahre des Messias geniessen, wenn nicht Israel. Doch nicht die beiden ersten Bewohner der Hölle, die Teufel Ch. und B. Intuitiv sagt Raschi z. St.: כך היו וגילים לומר כאדם שאומר וכי שדים ושדתות יאכלוה. Auch an der zweiten Stelle (Chullin 19 a) will R. Nachman durch die Anführung der Namen Ch. u. B. mit leisem Spott ausdrücken, dass die von R. Chanan erwähnten Namen der Tannaiten nicht massgebend sind, da er für seine Meinung einen gut überlieferten Ausspruch anführen kann.

II. B. Chagigah 15 a lesen wir: נמירי דלמעלה לא עמידה ולא ישיבה ולא תחרות ולא עורף ולא עיפוי[1]) Perles (Monatsschr. 1872, S. 273) übersetzt diese Stelle: Bei Gott[2]) kann nicht von Sitzen und von Stehen, nicht von Hinten und Vorne und nicht von einer oder mehreren Seiten die Rede sein. Gegen Aruch und Raschi erklärt Perles עיפוי aus dem chald. עוף verdoppeln und hält תחרות für eine Randglosse zu עורף, obwohl es in Dikduke Soferim gelesen wird. Kohut (Jüd. Angelologie, S. 41) übersetzt לא תחרות „keine Rückenseite" und Levy (s. v. עיפוי) stellt das Wort עיפוי mit dem arabischen 'afā „schonen" zusammen. Bei dem syrischen Kirchenvater Aphraates, dessen Homilien viele haggadische Elemente enthalten[3]), heisst es von den Engeln (Hom. XIV § 17): לא חסמין ולא טנין ולא לאין ולא דמכין „sie hassen nicht und neiden nicht und werden nicht müde und schlafen nicht". Durch die Nebeneinanderstellung des Aphraates und der Talmudstelle (Chagigah 15 a) ergibt sich für die

---

[1]) Raschi liest nicht לא עמידה, dagegen Maimonides im Mischnahcommentar zu Sanhedr. סרק י' היסוד השלישי.

[2]) Dieser Ausspruch bezieht sich nicht auf Gott, sondern auf d. Engel, denn von Metatron ist die Rede. Auch Raschi sagt zu לא עורף: דכולי צידיהן יש להן im Plural.

[3]) Die haggadischen Elemente d. Aphraates sind bei Funk: Die haggadischen Elemente d. Aphraates 1891 zusammengestellt. Neben den weiter angeführten Stellen sind noch nachzutragen:

a) Hom. III § 10 v. Gabriel דהוו מובל צלותא בכלובן wie Henochbuch C. 40 jer. Ber. IX 13 a b. Sanh. 33 a.

b) Hom. IV § 5 d. Schilderung d. wunderbaren Rettung Daniel's wie Neubauer: The book of Tobit, S. 39 u. S. 42; Raym. Pugio fidei, ed. Paris, p. 742 u. Epstein Ber. rabbathi, S. 14.

c) Hom. VIII § 7 דחטיא כד חי מית הוא וזריקא כד מיתא חי הוו wie b. Ber. 18 a.

d) Hom. IX § 6 d. von Pharao's Bestrafung Gesagte, wie b. Sotah 11 a und Pes. der. Kah., ed. Buber, 81 b.

Talmudstelle folgende Uebersetzung: Oben gibt es kein Stehen und kein Sitzen und kein Zürnen und keine Finsternis (Nacht) und keine Müdigkeit. תחרות ist von חרה zürnen (Ps. 37, 1, 7; b. Sabb. 116 a איבה וקנאה ותחרות), עיפוי wie Raschi von עיף abzuleiten, עורף ist mit בעריפיה (Jes. 5, 30) zusammenzustellen.

Noch ein Wort über die Echtheit von Dunasch's Kritik gegen Saadja.

Von Dr. **S. Eppenstein.**

Im März-Aprilheft dieses Jahrganges S. 141 fgg. versucht Porges die von mir gegen seine Aberkennung von Dunasch ben Labrafs Autorschaft für die Kritik gegen Saadja gerichteten Ausführungen zu widerlegen. Indess kann ich nicht umhin, trotz seiner Replik doch das Ergebnis meiner Darlegungen aufrecht zu erhalten. Ich will nun, ohne mich in dieser Duplik an die von Porges in seiner ersten Abhandlung und in meiner Widerlegung beobachtete Reihenfolge zu halten, Folgendes für meine Ansicht geltend machen*):

I. P. giebt sowohl in seiner ersten Abhandlung, wie in seiner Replik zu, dass der Verfasser der vorliegenden Kritik jedenfalls Aufzeichnungen Dunasch's vor sich gehabt haben kann, die er in seine Schrift verwebt habe[1]). Eine solche Annahme ist jedoch ausgeschlossen, da das ganze Werk ein einheitliches Sprachcolorit aufweist, was bei einer Zusammensetzung aus Bemerkungen von zwei verschiedenen Autoren nicht möglich wäre. In welcher Weise aber sollen wir uns diesen, durch seine Ungelenkheit uns ganz fremdartig berührenden Styl erklären? Wenn die Abfassung der Schrift wirklich der nachhajûg'schen Zeit angehören sollte, dann hätte unmöglich der Styl ein so barbarischer sein können. Es bleibt uns also kein anderes Ergebnis übrig, als dass die Schrift ursprünglich arabisch war, was eben darin schon seine Begründung hat, dass die Kritik in erster Reihe dem Publicum dienen sollte, das Saadja's Bibelwerk

---

*) Folgende Ausführungen waren der Redaction zugegangen noch ehe ich Kenntniss hatte von Bacher's werthvoller Notiz im September—Octoberheft S. 478—480.

[1]) Vgl. Kaufmann-Gedenkbuch S. 259, Mschrft XLVI S. 150.

und Agron in der Ursprache las[1]). P.'s Argumentation, dass eine in so schwer verständlicher Sprache geschriebene Uebersetzung für den des Arab. Unkundigen fast wertlos gewesen wäre, entfällt durch den Hinweis auf andere derartige Uebertragungen, die gleichfalls unter grosser Schwerfälligkeit leiden, wie z. B. die des Bereschith rabba des Karäers Jeschu'a ben Jehuda, deren Autor gleichfalls unbekannt ist[2]). Dass aber unsere Annahme, die vorliegende Schrift sei eine Uebersetzung aus dem Arabischen, keine willkürliche ist, wird, wenn wir auch unumwunden unseren Irrthum betreffs der Wendung אצלם in Nr. 102 S. 27 zugeben, doch bekräftigt durch die von uns bis zur Evidenz erwiesenen sichtbaren Spuren einer arab. Vorlage, wie die Wendung נעלתני אעבד in Nr. 134 u. a. m. Alles dies kann nicht bloss durch einen nur arabisierenden Autor[3]) erklärt werden, sondern legt uns das Vorhandensein eines arabischen Originals als Gewissheit nahe.

II. Das Hauptargument P.'s für seine Ansicht ist das Vorkommen des Gesetzes von der Trilitterität der Wurzeln in D 2. Meine Ausführungen, Dunasch, resp. seiner Zeit, die Priorität in der Erkenntnis der Wurzeltheorie zu sichern, will er einfach aus dem Grunde nicht gelten lassen, weil diese bisher für Hajûg unbestritten in Anspruch genommen wurde. Aber ich glaube behaupten zu können, durch den Hinweis auf die eigenen Worte Hajûg's in seiner Einleitung, wie auf die Darstellung Mose b. Esra's, das Zusammenwirken mehrerer grosser Pfadfinder in's rechte Licht gestellt zu haben. Und als erster derselben kann eben nur Dunasch in Betracht kommen, während Hajûg besonders die Ordnung des Systems zu danken ist. Zu beachten

---

[1]) Gelegentlich komme ich hier zurück auf die in Ms. XLVI, S. 76, Anm. 2 citierte Ansicht Dérenbourg's, wonach das Werk ursprünglich מעורב מלשון ערב ועבר geschrieben sei, und bemerke, dass Abr. Ibn Esra in der Einleitung seines Sefer Mosnajim eine derartige Schrift dem Dunasch b. Tamîm zuschreibt.

[2]) Vgl. Schreiner, Studien über Jeschu'a b. Jehuda, Berlin, 1900, S. 25—26.

[3]) Trotz P's Bemerkungen, Ms. XLVI, S. 148, Anm. 1 halte ich doch meine Annahme betr. נסרוץ S. 25. Z. 2 aufrecht; der Sinn kann dort nur sein: wir dürfen nach vereinzelten Bildungen keine Analogieen bilden. Es kann nicht zusammengestellt werden mit מלסרוץ in No. 1, das übrigens mit ב construirt ist, während hier על folgt. — P's Emendierung von ביטוי in No. 125 b. S. 44 durch מושג ist denn doch wohl etwas zu kühn.

ist aber vor Allem der Passus am Ende von Nr. 36, indem die Mahnung ואל תתעלם „wende dich nicht weg" uns eben nur dann angebracht erscheint, wenn noch die Befürchtung vorlag, dass man sich der veralteten Anschauung zuwenden könnte. Nach dem Erscheinen von Hajûg's Werk aber war derartiges nicht mehr anzunehmen.

III. Eine fernere grundsätzliche Verschiedenheit will P. zwischen D1 und D2 statuieren in dem Verhalten derselben zur Sprachvergleichung. Hierzu bemerke ich nun noch: In seinen Ausführungen S. 67 fgg. bei Gelegenheit der Erklärung von מטעוני Jes. 14, 8 will ja D1 nur die Verwandtschaft zwischen dem Arab. und Hebr. überhaupt darthun, während er, abgesehen von ויחנטו Gen. 50, 2, S. 66, nur Hapax legomena, wie אנך S. 12. נא S. 21, עורקי S. 85 durch das Arab., und העורקים S. 85 durch das Aramäische erklärt. Aber auch D2 bringt doch für ימין, obwohl es auch anderweitig belegt ist, eine Analogie aus dem Arab., und setzt sich somit selbst in Widerspruch mit seinem in Nr. 55 geäusserten Grundsatz: ודע כי לא ידמה העברי לארמי ולערבי אלא לפי הדחק, da hier ein zwingender Grund ja nicht vorliegt.

Nachdem somit P.'s Haupteinwände mir widerlegt erscheinen, will ich nur noch den verhältnissmässig untergeordneten ersten Punkt seiner Ausführungen berühren, nämlich die etwaigen einander widersprechenden Erklärungen in D1 und D2. Angesichts der vielfachen frappanten Uebereinstimmungen in D1 und D2 können derartige Divergenzen durchaus nicht bestimmend sein. Es ist bereits hierauf von D. K a h a n-Odessa in seinem fast gleichzeitig mit meinen Studien erschienenen Artikel, in der Sammelschrift H a g o r e n, ed. Horodeski, Bd. III (Berdyczew 1902) S. 88 hingewiesen worden, und füge ich diesen noch hinzu die grundsätzliche Uebereinstimmung betreff der reduplicierten Formen, ירקרק, אדמדם, D1 S. 15 = D2 S. 11—12, Nr. 35. Was nunP.'s Bemerkungen betrifft bezüglich der verschiedenen Mnemonika für die Servilbuchstaben, während das für die Wurzelbuchstaben in beiden Schriften dasselbe ist, so sagt schon Kahan, ibid. S. 87, mit Recht, dass die Wendung in D2, S. 8 עשיתי zu denken geben sollte. Bezüglich P.'s Ausführungen in der Ms. l. c. S. 144 zu meiner Erklärung des Mnemonikon אמת כמב, will ich, ohne ihm den hier vielleicht näher liegenden Vorwurf der „leeren Spielerei mit Worten" zurückzugeben, nur feststellen, dass P. nicht beachtet zu haben

scheint, dass ich an genannter Stelle den Schwerpunkt meiner Ausführungen gelegt habe auf das Wort כמב in der Bedeutung „von oben herab, gleichsam maassregelnd, etwas erklären", was doch wol viel mehr anspruchsvoll erscheint als בתם טב. Noch führe ich der Vollständigkeit halber an, dass treffend von Kahan, l. c. p. 89, die Schlussbemerkung in P.'s erstem Artikel, wo er aus der Stelle D2 Nr. 105 מעדיה ווולתו מכל בני מזרח einen Schluss zieht auf das Vaterland des Verfassers dieser Schrift[1]), widerlegt wird.

Nach all' dem hier Ausgeführten darf ich wohl für meine Beweise der Echtheit von D2 die volle Geltung beanspruchen, zumal ich mich im Besitz der Zustimmungen der namhaftesten Fachgelehrten, wie Bacher und Poznánski, befinde. So weit mit dem Rüstzeug der philologischen Kritik operiert werden kann, können wir ja beiderseits die Frage als eine offene lassen, und uns bescheiden mit den bei arab. Erklärern üblichen Schlussworten: ואללה אעלם.

Zwei jüngst edirte Schriften des Berachja Hanakdan.

Von Dr. J. Guttmann.

In dem unten verzeichneten Buche[2]) werden zum ersten Mal nach Handschriften der Bibliothek zu Parma (cod. hebr. Nr. 482) und der Königlichen Staatsbibliothek zu München (cod. hebr. Nr. 65) zwei Schriften veröffentlicht, die beide den Verfassernamen des Berachja bar R. Natronai Ha-Nakdan an sich tragen. An diesen Namen knüpft sich eines der schwierigsten Probleme der jüdischen Literaturgeschichte des Mittelalters, das von Gelehrten wie Zunz, Steinschneider, Neubauer, Jakobs und Gross vielfach discutirt, von dem Herausgeber in der der englischen Uebersetzung vorangehenden Einleitung auf Grund des in seiner Publication dargebotenen neuen Materials nach mancher Richtung

[1]) Vgl. Kaufmann-Gedenkbuch S. 259.

[2]) Hermann Gollancz. The Ethical Treatises of Berachja, son of Rabbi Natronai Ha-Nakdan, being the Compendium and the Masref. Now edited for the first time from Mss. at Parma et Munich, with an english translation, introduction, notes etc. With 3 Facsimiles. London, David Nutt 1902. Hebr. Titel: ספר החיבור וספר המצרף ספרי מדע ומוסר לר' ברכיה בר ר' נטרונאי הנקדן וגו'. Engl.: S. I—LVI u. 1—361. Hebr.: S. I—IX u. S. 1—153.

hin seiner Lösung näher gebracht wird. Berachja gehörte einer Familie von Nakdanim, d. h. von Punctatoren, an; denn wie er selbst, so führten auch sein Vater Natronai, ein Sohn und ein Bruder Berachja's den Beinamen ha-Nakdan. Er ist wohl auch mit dem Berachja ha-Nakdan identisch, von dem R. Jehuda ben Elieser in seinem מנחת יהודה, abgedruckt in דעת זקנים, zwei exegetische Bemerkungen (zu Deut. 27, 13 und zu Deut. 32, 39) anführt, worauf gestützt H. J. Michael die Vermuthung ausspricht, dass die Nakdanim zu den von ihnen bearbeiteten Texten auch Randnoten gemacht hätten (Or ha-Chajjim S. 299). Ueber die Zeit und das Vaterland Berachja's fehlt es an bestimmten Angaben; sie müssen, soweit es angeht, aus seinen Schriften und anderweitigen litterarischen Daten erschlossen werden.

Am bekanntesten ist Berachja als Verfasser der zuerst Mantua 1557—58 und seitdem öfter, unter Anderem auch Prag 1661 mit einer lateinischen Uebersetzung von Melch. Hanel, gedruckten Fabelnsammlung, die den Titel משלי שועלים führt und zum grossen Theil der französischen Fabelnsammlung des Marie de France (12. Jahrhundert) nachgebildet ist. Eine handschriftlich vorhandene und in der Form eines Dialogs zwischen einem Onkel und seinem Neffen gehaltene Abhandlung, die den Titel השאלות oder דודי ונכדי führt und die Herr Gollancz auch noch zu ediren beabsichtigt, ist, wie Steinschneider nachgewiesen hat, eine hebräische Bearbeitung der Quaestiones naturales des um das Jahr 1120 lebenden Platonikers Adelard von Bath, der als einer der ersten mit der Wissenschaft der Araber vertrauten abendländischen Gelehrten in dieser Schrift, gleichfalls in Form eines Dialogs zwischen Onkel und Neffen, Ansichten der Araber über verschiedene dem Gebiete der Physik angehörende Probleme zur Darstellung bringt. Handschriftlich besitzen wir ferner von Berachja ha-Nakdan unter dem Titel כח האבנים ein Lapidarium, in dem sich eine wegen ihres Alters interessante Stelle über die Anfertigung des Compasses findet und für das nach der Vermuthung Steinschneiders das Original in der romanischen Literatur zu suchen ist. (Vgl. Steinschneider, Hebräische Uebersetzungen, S. 963; ders. in Semitic Studies, in memory of rev. Dr. Alexander Kohut, S. 62).

In diesem Berachja glaubte Rapoport (Biographie Saadia's in Bikkure ha-ittim B. IX) auch den Urheber einer in der mittelalterlichen Literatur vielbenutzten Uebertragung von

Saadia's religionsphilosophischem Werke: Kitab al-Amânât wa'l I'tiquâdât erblicken zu dürfen, die im Gegensatz zu der sich streng an den Wortlaut des Textes haltenden Uebersetzung des Jehuda Ibn Tibbon mehr den Charakter einer Paraphrase an sich trägt und gewöhnlich auch als solche bezeichnet wird. Dieser Vermuthung wird jedoch von Zunz (Gesammelte Schriften III, S. 231 fg) und von Steinschneider (an verschiedenen Orten, zuletzt Hebräische Uebersetzungen S. 440 fg) unter Anderem aus dem Grunde widersprochen, weil sich Spuren einer Benutzung dieser Paraphrase schon in Schriften nachweisen liessen, die der von ihnen in die Mitte oder in die zweite Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts gesetzten litterarischen Thätigkeit Berachja's vorangegangen seien. Dieses Argument muss jedoch als nicht stichhaltig bezeichnet werden, und zwar in erster Reihe auf Grund einer Bemerkung, die sich in der Einleitung zu der ersten der hier edierten Schriften findet. Diese Bemerkung lautet, wie folgt (S. 1 des hebr. Textes): ולבעבור כי זולתי כחפצי לא יעתיקנו. שלחתי אני הציור את ידי ואכתבנו. וכל עמום וסתום בקוצר אבאר. מעשה ידי להתפאר: והנהו מנחה שלוחה לאדני הנדיב ר' משלם נר עולם אשר לבש צדק כמדו והוא ידינני לכף זכות בחסדו. Auf den Inhalt und den Wortlaut dieser Bemerkung komme ich noch weiter zurück. Hier genügt es, die Thatsache festzustellen, dass Berachja diese Schrift einem Manne zugeeignet habe, den er als אדני הנדיב ר' משלם bezeichnet. Von diesem R. Meschullam heisst es an einer späteren Stelle (S. 110, cap. CXIX): ועל זה לא אשבר את עטי ולא אטריח מבטי כי הרבה האריך רבנו סעדיה בספר הזה אשר כתבתי וקצרתי לאדוני אך טרחתי לבי ואשאב ממקור שכלי קט עד אשר לא ירתק חבל הדלי וכתבתי דברים אשר לא שמעתי ובמצרף החכמה אותם צרפתי. וסבת דברי זה לפי שהצור הקרה לאחר העט הכבוד והישרה ואצל אליו החכמה ומבחר המזמה ויתערב הצדק במחבואי לבו ויסוג היושר בחדרי קרבו ותתחרצב האמת בענפיו וירחף השכל בסרעיפיו ונפשו קשורה בנפשי ובזוכרי זכרו אשא ראשי ואי דברי השררה בצירוף זמתי ובלטישת להג נאומי. Es kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen, dass dieser R. Meschullam mit dem berühmten Talmudgelehrten R. Meschullam ben Jacob aus Lünel identisch ist, auf dessen Veranlassung Jehuda Ibn Tibbon die erste Pforte von Bachja ibn Pakuda's Herzenspflichten übersetzt hat, und den er in der Vorrede zu dieser Uebersetzung in überschwänglicher, an die dithyrambischen Worte Berachja's erinnernder Weise als Freund und Förderer der Wissenschaft preist, der es sich

angelegen sein lasse, Werke über die Wissenschaft des Gesetzes, der Sprache, des Glaubens, Sitten- und Weisheitssprüche zu sammeln und durch Uebersetzungen in weiteren Kreisen zu verbreiten. Wir setzen zur bequemeren Vergleichung die Worte Ibn Tibbons hierher. Sie lauten: גם בארצות אדום היתה פלטה לשאר עמנו היו בהם חכמים גדולים בחכמת התורה והתלמוד מימים קדמונים, אך לא היו מתעסקים בחכמות אחרות מפני שהיתה תורתם אומנותם ומפני שלא היו ספרי חכמות אחרות נמצאות אצלם. עד שנקבעה בתוכם המנורה הטהורה נר מצוה ותורה הרב הגדול החסיד הקדוש רבנא משולם נרי בן החכם הישיש רבי יעקב זיל אשר שמן תבונות זך כתית להעלות נר החכמה תמיד, ותדבק נפשו בתורת אלהיו וביראתו ושם החכמה כוסו ומנתו, ויכסף לספרי החכמות אשר חברו הגאונים וכפי יכלתו רבץ וקבץ והעתיק בין מחכמת התורה וחכמת הלשון וחכמת האמונה וספרי המליצות וחבורי המוסר ומשלי החכמים ותמצא כקן ידו לכל חמודותיהם ובהבורות שכלו ועצם כחו הבין דבר מתוך דבר והוציא ענין מענין, והוא גם הוא הוליד ילדים במשלי החכמות ועניני המדות ופתח שערים בדרכי היראה והמוסר, הגיה בהם חשכינו ויישר מעקשות דרכנו, ועוד יד גבורתו נטויה לקבץ ולרבץ וכו׳. Da nun dieser R. Meschullam im Jahre 1170 gestorben ist, so muss die litterarische Thätigkeit Berachja's, gleich der des Jehuda Ibn Tibbon, in die Mitte oder spätestens in die zweite Hälfte des zwölften Jahrhunderts gesetzt werden. Als zutreffender muss ein anderer Einwand anerkannt werden, der gegen die dem Berachja zugeschriebene Urheberschaft der Paraphrase des Saadianischen Werkes erhoben wurde. Wie es scheint, war Berachja des Arabischen unkundig; wenigstens lässt sich in seinen Schriften keine Spur einer Benutzung irgend eines arabischen Originalwerkes nachweisen. Dass er die Werke des Maimonides nicht benutzt hat, von denen der Mischna-Commentar im Jahre 1168 und der Führer der Verirrten gar erst um das Jahr 1190 vollendet wurden, würde freilich weniger in's Gewicht fallen; diese Unterlassung brauchte nicht gerade auf eine Unkenntnis des Arabischen zurückgeführt zu werden. Hat Berachja doch auch den im Jahre 1180 vollendeten Mischne-Thora nicht benutzt, zu dessen Verständniss es der Kenntniss des Arabischen nicht bedurfte. Wir werden daher annehmen müssen, dass die Schriften des Berachja entweder denen des Maimonides vorangegangen oder zu einer Zeit verfasst worden seien, als Maimonides' Schriften in der Heimat Berachja's noch keine Verbreitung gefunden hatten. Dasselbe gilt von dem im Jahre 1161 verfassten Original des Emunah Ramah, der

religionsphilosophischen Schrift des Abraham Ibn Daud. Von Gabirols „Lebensquelle“ sehen wir ab, da dieses sich in rein metaphysischen Abstractionen bewegende Buch dem Interessenkreise Berachja's fernlag. Dass aber ein Buch wie der Cusari des Jehuda Halevi, das ihm für seine compilatorischen Arbeiten ein so reichhaltiges Material dargeboten hätte, von Berachja unbenutzt geblieben ist, dafür kann es in der That kaum eine andere Erklärung geben, als dass ihm das arabische Original nicht zugänglich, eine hebräische Uebersetzung aber zur Zeit, als er die beiden jetzt vorliegenden Compilationen verfasste, noch nicht vorhanden war. Wenn diese Beweisführung richtig ist, so würde sich daraus ein neues Argument für die Annahme ergeben, dass die literarische Thätigkeit Berachja's ungefähr in die Mitte des zwölften Jahrhunderts falle. Da nämlich Jehuda Ibn Tibbon's Uebersetzung des Cusari in mehreren Handschriften das Datum des Jahres 1167 trägt, so könnte die Entstehungszeit unserer beiden Compilationen nicht über das Jahr 1170 hinausgerückt werden.

Einem so gewichtigen Argumente gegenüber, wie dieses, dass Berachja aller Wahrscheinlichkeit nach des Arabischen unkundig war, wird sich die Annahme, dass er der Verfasser der Paraphrase des Saadianischen Werkes gewesen sei, allerdings kaum aufrecht erhalten lassen. Wir glauben aber dennoch zwei dieser Annahme günstigere Momente hervorheben zu müssen, deren Würdigung und Bewerthung wir dem Leser überlassen. Ganz zufällig ist es doch wohl nicht, dass sich sowohl in der Nr. 769 der Bibliothek zu Parma wie in der Nr. 42 der Münchener Staatsbibliothek diese Paraphrase mit Schriften Berachja's vereinigt findet. Die Schreiber dieser Manuscripte wenigstens müssen Berachja mit der Paraphrase des Saadianischen Werkes in irgend welchen Zusammenhang gebracht haben. Das mag sich aber vielleicht noch daraus erklären lassen, dass sie ihn als Excerptor dieser Paraphrase kannten. Erheblicher erscheint mir das zweite Moment, das mich auf die oben bereits citirten Worte aus der Einleitung zu der ersten der hier edirten Schriften zurückführt. Nachdem Berachja als die Quelle dieser Compilation in erster Reihe das Werk Saadia's und daneben auch die Werke anderer hervorragender Autoren bezeichnet (אשר אני הצעיר והנבזה אצלתי מחבור האשל הגדול הגאון רבנו סעדיה זיל אשר מצאה בקן ידו בגבורת השכל ומחבור שאר הגאונים אשר קמו אחריו וחברו ספרים בעלותם במדרגות החכמה ובמעלות המזמה להאיר עיני השארית הנמצאה) und die

Veranstaltung einer solchen Compilation zu rechtfertigen versucht hat, fährt er fort: ולבעבור כי זולתי כחפצי לא יעתיקנו שלחתי אני את ידי ואכתבנו וכו׳. Das heisst doch wohl: „Da ein Anderer eine meinen Wünschen entsprechende Uebersetzung anzufertigen nicht im Stande war, habe ich mich daran gemacht, es zu schreiben und alles Dunkle und Verborgene in Kürze zu erklären". Danach würde Berachja sich selber als den Uebersetzer der aus dem Werke Saadias excerpirten Stellen bekennen, deren Uebereinstimmung mit der uns beschäftigenden Paraphrase keinem Zweifel unterliegt. Das Wort העתיק kommt freilich bei mittelalterlichen Schriftstellern auch in der Bedeutung: abschreiben vor (Zunz, Ges. Schrift. III, S. 65 fg.). Aber dass es Keinen gegeben habe, der ihm das Saadianische Werk nach Wunsch hätte abschreiben können, das wäre doch eine sehr sonderbare Begründung der von ihm unternommenen Arbeit. Der Herausgeber, der die Schwierigkeit gefühlt hat, giebt die Stelle in seiner Uebersetzung wie folgt wieder: „And since possibly no one might compile it to my satisfaction" etc.; allein er hat den Nachweis nicht geführt, dass העתיק in der jüdischen Litteratur jemals in der Bedeutung: compiliren vorkomme. Ich weise zudem noch darauf hin, dass Berachja selber in dieser Schrift das Wort העתיק in der Bedeutung: übersetzen gebraucht. So heisst es S. 46: עם מה שלמדתי אני ברכיה מחכמת הספר שהעתקתי מלשון הגוים אל לשוננו. S. 47: כל אלה בינותי מחכמת היוונים אשר העתיקום הגוים וכו׳. Dem aufmerksamen Leser wird sich auch die Wahrnehmung aufdrängen, dass Berachja an den Stellen dieser Schrift, wo er selber das Wort ergreift, sich in einem ähnlichen, die Präcision des Gedankens fast erstickenden Wortschwall ergeht, der für jene Paraphrase so überaus charakteristisch ist. Sollte er damit nur beabsichtigt haben, den Stil seiner Vorlage festzuhalten? Ich gestehe, für diese Schwierigkeit keine einigermassen einleuchtende Erklärung geben zu können.

Was die Heimat Berachja's betrifft, so hat sie Zunz (Zur Gesch. und Literatur, S. 117) nach Val Drome in Burgund, Josef Jacobs (The fables of Aesop as first printed etc. Londres 1889) nach England und Gross (Gallia Judaica S. 180 fg.) nach Dreux im nordwestlichen Frankreich verlegen wollen, während Steinschneider an der Stelle, wo er sich zuletzt eingehender mit diesem Gegenstand beschäftigt (Hebr. Uebers. S. 961, vgl. die Abhandlung über die Lapi-

darien in Semitic Studies, Anhang) sie für unsicher erklärt. Wir glauben jedoch mit Gollancz, dass aller Wahrscheinlichkeit nach Südfrankreich als die Heimat Berachja's anzusehen sei, wofür seine litterarischen Beziehungen und besonders die vermuthlich auf persönliche Bekanntschaft beruhende Verbindung mit R. Meschullam aus Lünel sprechen.

Gehen wir nun auf die beiden jüngst edirten Schriften etwas näher ein. Berachja war nichts weniger als ein origineller Geist. Seine litterarische Thätigkeit beschränkte sich, wie wir gesehen haben, neben seinem Berufe als Punctator, im Wesentlichen auf die Uebersetzung oder Bearbeitung von Werken anderer Autoren, unter denen er in anerkennenswerther Weise auch die von Nichtjuden berücksichtigt hat. Wie aus einer auf die Bearbeitung von Adelard von Bath's Quaestiones naturales bezüglichen Bemerkung hervorgeht, scheint ihm dabei die Absicht vorgeschwebt zu haben, diese Werke durch die Beseitigung des dem jüdischen Leser Anstössigen (S. 47 ואני טהרתים מיד בני נכר ושמתים בספר) auch dem Kreise seiner Glaubensgenossen zuzuführen. Die beiden hier zur Veröffentlichung gelangenden Schriften entbehren aber in noch höherem Maasse als die bisher bekannten jeder selbständigen litterarischen Bedeutung. Die erste und umfangreichere (S. 1—115 des hebr. Textes) führt den Titel ספר החיבור, was der Herausgeber mit „Compendium" wiedergiebt, wofür aber doch wohl sinngemässer „Buch der Collectaneen" zu setzen wäre. Die zweite (S. 111—153 d. hebr. Textes) führt den Titel ספר המצרף, was nach der eigenen Erklärung des Verfassers (S. 111) „Buch der Erläuterung" bedeutet. Ich kann nicht finden, dass die zweite Schrift, was ihren litterarischen Werth und die Selbständigkeit der Darstellung betrifft, sich von der ersten so sehr zu ihrem Vortheil unterscheide, dass man sie aus diesem Grunde mit dem Herausgeber als ein gereifteres Product einer späteren Periode der litterarischen Thätigkeit Berachja's zuweisen müsste. Beide Schriften sind ihrem überwiegenden Inhalte nach Sammlungen von Excerpten, die neben der Bibel und der talmudisch-rabbinischen Literatur vorzugsweise den Werken der älteren jüdischen Religionsphilosophen entnommen sind, nur mit dem Unterschiede, dass diese Excerpte im ספר המצרף nach gewissen Rubriken geordnet sind, während Berachja dem ספר החיבור bis zum Kapitel CVII (S. 1—94) das religionsphilosophische Werk Saadia's zu Grunde legt, indem er, der

Ordnung der Saadianischen Abhandlungen folgend, aus ihnen diejenigen Stellen auszieht, die ihm für seinen Zweck geeignet erscheinen. Nur einige wenige Stellen aus anderen Werken, die als Belege für die Ausführungen Saadia's herangezogen werden, unterbrechen diese Excerptensammlung, zu der er gewöhnlich mit den Worten לדברי הגאון (נשוב) אשוב zurückkehrt und die er auch am Schluss mit den Worten נשלם הספר als einen Auszug aus Saadia kennzeichnet. Im Kapitel CVIII giebt Berachja noch eine Stelle aus der Einleitung des Saadianischen Werkes. Von da an überwiegen die Auszüge aus Bachja's Herzenspflichten, was auch von den diese Schrift abschliessenden Kapiteln (CXV—CXXIV) gilt, in denen Berachja eine aus der Bibel und dem Talmud geschöpfte Sammlung von Sitten- und Anstandsregeln darzubieten verspricht. Der Herausgeber bezeichnet beide Schriften als ethische Abhandlungen, was auf die erste schon aus dem Grunde nicht ganz zutrifft, weil sie in ihrem Haupttheile Excerpte aus allen Theilen des Saadianischen Werkes giebt, auch aus denjenigen, die sich mit allgemein philosophischen und dogmatischen, und nicht mit ethischen Fragen beschäftigen.

Das Werk Saadia's benutzt Berachja nicht in der Uebersetzung des Jehuda Ibn Tibbon, sondern, wie wir bereits bemerkt haben, in der Paraphrase, mit deren Herkunft er selber in Verbindung gebracht wurde. Im Ganzen folgt er ziemlich wortgetreu seiner Vorlage. An einigen Stellen jedoch bemerkt er selbst, dass er den Text gekürzt, aber streng darauf geachtet habe, den Sinn unbeeinträchtigt wiederzugeben (S. 1): שמתי מגמתי להעתיק בקוצר ענין פן יהיה למשא ולמען ירוץ קורא בו . . . . . וידי נטויה לקבץ ולרבץ מלים שלא אשנה מדעת הבעלים פן אהיה אשם עם בעליו ופן אציב עצמי כמטרה לחצי מורים. ואשים מגמתי לכתוב בקוצר אריכות ענייניו בלא העדרת (S. 44): ואפיסת ענינו כי כן מלאני לבי פן יהיה למשא לקורא בו ואל ידינוני על זה לכף חובה כי כוונתי בו לטובה. Dem Herausgeber hat diese Paraphrase in der Münchener Handschrift (Nr. 42) und in dem Fragment der Oxforder Bibliothek (Opp. Nr. 1185) vorgelegen. Soweit ich eine Vergleichung des Textes mit dem diese Paraphrase enthaltenden Codex der Breslauer Seminarbibliothek (Nr. 183) angestellt habe, hätte der Herausgeber zum Vortheil seiner Edition von ihr einen ausgiebigeren Gebrauch machen können. Auch für die Erklärung und das Verständnis des Textes würde er in seinen Noten (S. 323—352) noch mehr geleistet haben, wenn er sich mit der ein-

schlägigen Litteratur besser vertraut gemacht hätte. Es wird mir nicht als Unbescheidenheit ausgelegt werden, wenn ich darauf hinweise, dass er auch aus meiner Darstellung der Religionsphilosophie des Saadia, die er gar nicht zu kennen scheint, in dieser Beziehung manche Belehrung hätte schöpfen können.

Von anderen Werken der jüdischen Litteratur des Mittelalters sind in dem ספר החיבור benutzt: Gabirol's Ethik (תקון מדות הנפש bei Berachja מצרף S. 120: ספר מדות הנפשות S. 142: ספר המדות הנפשות), die dem Gabirol zugeschriebene Spruchsammlung (מבחר הפנינים), Bachja's Herzenspflichten, Abraham Ibn Esra's Bibelcommentar und sein Jesod Mora (S. 104) und Salomon ibn Parchons Wörterbuch (S. 48). Die Gabirol'sche Ethik und die Perlenlese werden in der Uebersetzung des Jehuda Ibn Tibbon benutzt. Was Bachja's Herzenspflichten betrifft, so muss ich zunächst die hierauf bezüglichen irrthümlichen Angaben des Herausgebers berichtigen. Nach ihm soll Berachja die Uebersetzung des Jehuda Ibn Tibbon, und nicht die des Josef Kimchi, und in der ersteren nur die Einleitung und die beiden ersten Kapitel oder Pforten des Bachja'schen Werkes benutzt haben (Einl. S. XXXII). Beides ist unrichtig. Der Herausgeber hätte nur die von ihm selber aufgestellte Tabelle II (S. 354) nachzuschlagen brauchen, und er hätte dort unter den aus den Herzenspflichten benützten Stellen auch solche aus der dritten und vierten Pforte verzeichnet gefunden. Dagegen finde ich keine Stelle aus der zweiten Pforte benutzt, was, wie aus dem Weitern hervorgehen wird, nicht ohne Wichtigkeit ist. Die Stelle im Cap. CX (S. 101), bei der der Herausgeber neben שער היחוד § 7 auf שער הבחינה § 3 hinweist, findet sich nämlich vollständig an dem erstangeführten Orte (ed. Wien 1856, S. 48 fg.). Dagegen hätte der Herausgeber auf derselben Seite, unmittelbar an das erwähnte Citat anschliessend, drei andere Stellen aus den Herzenspflichten vermerken können, die ihm entgangen sind. Das mit den Worten ואמר חכם אחד eingeleitete Citat (Z. 6 v. u.) ist aus Hzpfl. I, § 10 (S. 75), und ebenso verhält es sich mit den beiden anderen, fälschlich dem Gabirol zugeschriebenen Citaten (Z. 3 v. u. ואמר אבן גבירול Z. 2 v. u. ועוד אמר) die gleichfalls aus Hzpfl. I, § 10 (S. 75—76 und S. 79—80) stammen. Eine genauere Untersuchung der den Herzenspflichten Bachja's entnommenen Excerpte führt aber zu einem

nicht uninteressanten Ergebniss, durch welches auch die Behauptung widerlegt wird, dass Berachja die Uebersetzung Josef Kimchi's nicht benutzt habe. Die Excerpte aus der Einleitung und der ersten Pforte der Hrzpfl. stimmen ziemlich genau mit der Uebersetzung Jehuda Ibn Tibbon's überein, während die Excerpte aus den anderen Pforten durchweg, und zwar in beiden Schriften, einen von dem Tibbon'schen abweichenden Text darbieten. Nun hat Jehuda Ibn Tibbon nach seinem Bericht in der dem ganzen Werke vorangehenden Vorrede auf Veranlassung des R. Meschullam zuerst nur die erste Pforte (שער הראשון שהוא שער היחוד) und vermuthlich auch die Einleitung und erst später, wie er in dem der zweiten Pforte vorangehenden Vorwort — in den neueren Ausgaben ist dieses weggelassen — mittheilt, im Auftrage des R. Abraham ben David auch die anderen Theile des Bachja'schen Werkes übersetzt. Inzwischen hatte, nach der Mittheilung Tibbons im zweiten Vorwort, Josef Kimchi für R. Meschullam eine mit der zweiten Pforte beginnende Uebersetzung der Hrzpfl. angefertigt, die er später durch eine eigene Uebersetzung auch der ersten Pforte ergänzte. Es circulirten demgemäss die Herzenspflichten in drei verschiedenen Gestalten: 1) die erste Pforte nach Tibbon's und die anderen Pforten nach Kimchi's Uebersetzung, 2) die vollständige Uebersetzung Kimchis und 3) die vollständige Uebersetzung Tibbon's. Offenbar hat also Berachja die erstgenannte Version benutzt, d. h. die erste Pforte in der Tibbon'schen und die anderen Pforten in der Kimchi'schen Uebersetzung, so dass uns durch ihn aus der Kimchi'schen Uebersetzung, von der wir bisher nur ein kleines Fragment besassen, eine grössere Anzahl von Excerpten erhalten sind. Ausser den genannten Schriftwerken wird noch ein Vers aus einem Gebete Gabirols citirt (S. 107), das der Herausgeber bei M. Sachs, die religiöse Poesie der Juden in Spanien (Hebr. Text S. 8) hätte abgedruckt finden können. Von Citaten aus nichtjüdischen Schriftstellern ist das bereits erwähnte und wahrscheinlich aus Adelard von Bath stammende (S. 41) zu verzeichnen und ein Spruch des Aristoteles, für den Berachja auf ein ספר החכמה hinweist (S. 111) und der sich auch in der, unter dem Titel מוסרי הפילוסופים bekannten Spruchsammlung des Honein ibn Ishak findet (vgl. ed Loewenthal, Frankfurt a. M. 1896, S. 27).

Das ספר המצרף enthält eine grosse Reihe von Excerpten,

die sich auch in dem ספר החיבור finden (vgl. die Tabelle der Parallelstellen S. 356—57), und ist vielleicht als ein systematisch geordneter und in mancher Beziehung ergänzter Auszug aus diesem zu betrachten. Zu den im ס' החיבור benutzten Werken der jüdisch-mittelalterlichen Litteratur kommen hier noch folgende hinzu. Cap. IV (S. 125 und 127) werden im Namen des R. Abraham ben David, eines Schülers des R. Meschullam ben Jacob, zwei Stellen citirt, welche der von diesem berühmten und mit dem Gegner des Maimonides identischen Gelehrten verfassten Schrift בעלי הנפש entnommen sind. Nicht bemerkt hat der Herausgeber, dass dieser Schrift noch zwei andere, allerdings nicht als Citate gekennzeichnete Stellen angehören; die erste S. 126, Z. 11—18) ist der Vorrede und die zweite (S. 126, Z. 5 v. u. bis S. 127, Z. 5 v. o.), gleich den beiden vom Herausgeber angemerkten, der VII. Pforte (שער הקדושה) des בעלי הנפש entnommen. Eine Vergleichung beider Texte hätte den Herausgeber belehrt, dass S. 127, Z. 1 v. o. nicht, wie er emendirt, ואם ימלא לבו עד מעוט אכילתו, sondern ואם יחלש לבו על מיעוט אכילתו zu lesen sei. Am Anfang des Cap. V (S. 129) findet sich ein Citat aus dem sonst unbekannten ספר המצות des R. Nissim Gaon. Entgangen ist dem Herausgeber, dass an drei Stellen des ספר המצרף das הגיון הנפש des R. Abraham bar Chija benutzt wird. Die erste S. 127, Z. 9 v. o. beginnend und eine Interpretation von Jes. 58, 7 enthaltend, ist aus הגיון הנפש S. 15a geschöpft, die zweite, mit den Worten אמר אחד מן החכמים eingeleitet (S. 128 Z. 13 v. u.), ist ein Excerpt aus הגיון הנפש S. 10a und die dritte, mit den Worten אמרו חכמינו beginnend (S. 145 Z. 13 v. o.), ein Excerpt aus הגיון הנפש S. 5a. Gelegentlich sei noch bemerkt, dass die der dritten Stelle unmittelbar vorangehenden Zeilen (8—12) ein Excerpt aus der Einleitung zu Saadia's Werke darbieten.

Die Editionen sind von einer englischen Uebersetzung begleitet, die ich nicht geprüft habe. Bei der Sachkunde des Herausgebers ist aber wohl vorauszusetzen, dass sie die Texte richtig wiedergibt. In acht Tabellen werden die aus der mittelalterlichen und der talmudisch-rabbinischen Literatur citirten Stellen nachgewiesen. Wünschenswerth wäre auch eine Tabelle der citirten Bibelstellen gewesen. Dem Haupttitel voran gehen drei wohlgelungene Facsimiles aus cod. Münch. 42 und 65 und aus cod. Parma 482.

Ueberblicken wir den Ertrag, den uns diese Editi-

onen gebracht haben, so besteht derselbe neben den werthvollen litterarhistorischen Notizen, die wir aus ihnen gewinnen, im Wesentlichen darin, dass sie uns eine ziemlich ausgiebige Excerptensammlung aus der Paraphrase von Saadia's religionsphilosophischem Werke darbieten. Und da drängt sich uns die Frage auf, ob der Herausgeber seine Zeit und die nicht unerheblichen Kosten, welche diese mit grosser Opulenz ausgestattete Publication verursacht hat, nicht doch noch besser für eine vollständige Edition dieser Paraphase verwendet hätte, die nach mancher Richtung hin überaus werthvoll wäre und als ein Desiderium der jüdischen Wissenschaft bezeichnet werden muss. Doch das soll unserer Dankbarkeit für das Dargebotene und unserer Anerkennung für den Fleiss und die Sorgfalt des Herausgebers nicht im mindesten Abbruch thun. Wir hoffen, dem gelehrten Herausgeber auf diesem Gebiete noch öfter zu begegnen.

Aus dem Hildesheimer Stadtarchive.

Von Dr. Lewinsky.

In der Reihe derjenigen Städte Niedersachsens, welche ein überaus reichhaltiges, sorgfältig geordnetes Urkunden- und Actenmaterial aus früheren Jahrhunderten ihr eigen nennen können, nimmt Hildesheim einen hervorragenden Platz ein. Das in meisterhafter Weise vom Archivrat Dr. Doebner bearbeitete „Urkundenbuch der Stadt Hildesheim" bietet in seinen acht Bänden eine Fülle historischen Stoffes zur Kenntnis der Geschichte der Juden, welche ehedem in der Stadt und im Bistum Hildesheim sowie in den benachbarten Landesteilen, wie Braunschweig u. a. O. weilten. Nicht minder gross ist die Ausbeute, welche für die Geschichte der Juden vom 16. Jahrhunderte ab die in dem Hildesheimer Stadtarchive aufbewahrten Acten[1]) gewähren. Die daselbst in der Abteilung LXXXIV enthaltenen 165 Nummern, von denen einzelne sehr umfangreich sind, wie Nr. 4 (ein 448 Bl. umfassender Folio-

[1]) Dem Magistrate der Stadt Hildesheim statte ich auch an dieser Stelle für die mir freundlichst gewährte Einsichtnahme in die Actenmaterialien herzlichen Dank ab.

band), Nr. 14, 117, 118, 141, 152 u. s. w., geben uns ausführliche Kunde von den mannigfachen Verhältnissen der in der alten Bischofsstadt und in dem benachbarten Flecken Moritzberg ansässig gewesenen Juden aus den Jahren 1531—1852. Im Folgenden seien jene Actennummern nebst kurzer Inhalts- und Zeitangabe, wie sie in dem von Doebner angelegten Acten-Repertorium vol. II. (enthaltend: Gedichte — Pest, Abt. LXI—CXX) s. v. Juden verzeichnet sind, aufgezählt.

Nr. 1. Zwei Schreiben des Juden Michael von Derneburg an den Rat wegen Befristung des gefangenen Amtsschreibers von Derneburg und Bedrängung der Seinigen durch die Knochenhauer. 1531.

Nr. 2. Schreiben Michels, Juden von Derneburg, an Graf Wilhelm von Henneberg um Intercession bei dem Rathe von Hildesheim wegen einer Forderung an seinen Bruder Jost, wohnhaft zu Moritzberg. Schleusingen, 1536 Aschermittwoch.

Nr. 3. Schutzgesuch des Juden Mossche zu Moritzberg an den Rath unter Hinweis auf bei dem Kaiser und sonst geleistete Dienste. 1568. Dez. 4.

Nr. 4. Acta, betr. den Judenschutz, die einseitige Verordnung der Neustadt und die Streitigkeit mit der bischöflichen Regierung und der Dompropstei. 1582—1736.

Folioband; darin lose beiligend einzelne die Juden betreffende Schriftstücke aus den Jahren 1630—1696.

Nr. 5. Acta, betr. Process zwischen Bischof und Rath am Reichskammergericht wegen des Aufenthaltes Max Judes und anderer Juden aus Moritzberg in der Stadt. 1596 bis 1604.

Nr. 6. Verzeichnisse über die Judenschaft und verschiedene Schriftstücke über deren Besteuerung und andere Verhältnisse [saec. XVII.].

Nr. 7. Rechtsgutachten über die Frage, ob ein Jude die Schwester seiner verstorbenen Frau heiraten dürfe [saec. XVII.].

Nr. 8. Concept einer Eingabe des Rathes an Kaiser Rudolf II. wegen der Juden. 1600.

Nr. 9. Concept eines Schutzbriefes des Rathes der Neustadt für Heinrich Jude. 1602.

Nr. 10. Extracte über die jüdische Synagoge und die Beiwohnung der Juden. 1608—1677.

Nr. 11. Acta betr. das Juden-Begräbnis und den Judenteich. 1610—1748.

Nr. 12. Revers des Juden Nathan Schay wegen dreier Häuser auf dem Lappenberge. 1611.

Nr. 13. Copie des allgemeinen Schutzbriefes Kaiser Matthias für die Judenschaft im Reiche. 1612.

Nr. 14. Acta betr. verschiedene Angelegenheiten der Juden in Alt- und Neustadt (Vorsteherwahlen, Streitigkeiten zwischen beiden Städten, Privatsachen u. a.)

vol. I. 1621—1750.
„ II. 1751—1779.
„ III, 1780—1806.

Nr. 15. Obligation des Juden Meyer Wallich zu Minden für den Hauptmann Heinrich von Lüneburg über 4000 rthlr. 1631.

Nr. 16. Zeugnis des Rathes für den schutzverwandten Juden Seleke Schay. 1634.

Nr. 17. Schreiben des Juden David Schay an den Rat wegen einer Forderung an diesen. 1635.

Nr. 18. Bittschrift der Judenschaft an den Rath wegen des erlassenen Marktverbotes. 1658.

Nr. 19. Concept und Copie des Geleit- und Schutzbriefes des Samtrathes für die Judenschaft der Alt- und Neustadt und Concept des bezüglichen Rathschlages. 1660. Aug. 9.

Nr. 20. Aufsatz des Dr. Lüders über die Frage, ob die Juden Götzendiener seien. 1660.

Nr. 21. Acta betr. die Verhältnisse der Juden auf der Neustadt. 1660—1700 u. s. a.

Nr. 22. Acta betr. die Appellationssache des Rathes gegen die bischöfliche Regierung am Reichskammergericht wegen der Visitation der Juden durch die Kramergilde. Nebst Copien älterer Schriftstücke. 1662—1684.

Nr. 23. Acta betr. die Einhegung des Judenkirchhofes beim Judenteiche. 1667. 1683.

Nr. 24. Correspondenz der Dompropstei und der dompropsteilichen Commisäre über die Jurisdiction und andere Angelegenheiten der Neustädter Juden. 1678—1726.

Nr. 25. Verzeichniss des von Fremden und Juden erhobenen Schutzgeldes. 1683.

Nr. 26. Consens der Weideherren der Neustadt für die Judenschaft wegen deren Begräbnissplatz beim Judenteiche. 1684.

Nr. 27. Acta betr. die Beschwerde der Juden zu Moritzberg wegen des Verbotes des Ochsenkaufes in der Altstadt. 1684.

Nr. 28. Acta betr. den Tumult in der Judenschule am Laubhüttenfeste.[1]) 1695.

Nr. 29. Copie des kaiserlichen Mandates in Sachen der Alt- und Neustadt gegen den Bischof wegen des Hof- oder Juden-Commissariates. 1697.

Nr. 30. Acta betr. die peinliche Klage gegen den Juden Schmul Salomon (intus Urteil der Juristenfacultät zu Rinteln). 1699—1703.

Nr. 31. Facti species über die Judenschaft nebst Abschriften einzelner Schriftstücke. (Ende des XVII. saec.)

Nr. 32. Concept des Geleit- und Schutzbriefes des Rathes wegen der Aufnahme Nathan Schays. (Ende saec. XVII.)

Nr. 33. Eingabe der Judenschaft um Consens zur Aufnahme eines Darlehns (Anfang saec. XVIII.).

Nr. 34. Extracte aus dem Jüdischen Gesetzbuche über die Vorsteherwahlen (saec. XVIII.).

Nr. 35. Extracte über die Abfindung von Juden mit der Kämmerei wegen ihrer Aufnahme (saec. XVIII.).

Nr. 36. Einzelne Schriftstücke in der Streitigkeit zwischen den Juden Moses Israel und Israel Nathan Schay. 1707.

Nr. 37. Bittschrift des Schutzjuden Moses Goldschmidt wegen Verehrung neuer zehn Gebote in die Synagoge.[2]) 1707.

Nr. 38. Schutz- und Geleitsbrief des Rathes für die Judenschaft. 1708. Febr. 3.

Nr. 39. Acta betr. die Streitsache zwischen dem Rathe und der Judenschaft wegen der Reichs- und Kreissteuern. 1708—1710.

Nr. 40. A. betr. Beschwerden über die Vorsteher der Judenschaft, andere Angelegenheiten der Vorsteher, Judenschutz u. a. 1715—1795.

---

[1]) S. Monatsschr. 1900, S. 375 ff. („Die Kinder des Hildesheimer Rabbiners Samuel Hameln.")

[2]) S. Monatschr. 1901, S. 179 ff. (Das von mir veröffentl. „Actenstück zur Gesch. der Juden in Hildesheim aus dem Anfange des XVIII. Jahrh.") Ein gleicher Fall wie der in jenem Artikel erwähnte ereignete sich a. 1725 in Monheim, vgl. Löwenstein's „Blätter für jüd. Gesch. u. Lit." (Beilage zum „Israelit"), III, (1902), S. 33 ff.

Nr. 41. A. betr. Remonstration des Schutzjuden Herz David nebst Beilagen gegen die Verfolgung durch seine Glaubensgenossen. 1715.

Nr. 42. A. betr. die Beschwerde des Rathes der Neustadt über den Juden Hertz David und des Letzteren wegen inhibierter Beschneidung seines Kindes. 1716—1729.

Nr. 43. A. betr. die Vernehmung von Juden über die Vorsteherwahl u. a. 1719.

Nr. 44. A. betr. die Klage des Rathes der Neustadt gegen die Dompropstei und die Judenvorsteher wegen des Judenkirchhofes u. a. 1719—1730.

Nr. 45. A. betr. die Klage des Rathes gegen die bischöfliche Regierung mandati de non arrestando den Juden Levin Chaim. Folioband. 1723—24.

Nr. 46. Protokoll über die Vernehmung des Schutzjuden Seckel Nathan. (Fragment). 1724.

Nr. 47. Protestation des Rathes gegen das Dompropsteiliche Gericht wegen des Rechtes der Aufnahme und Schutzes der Juden. 1724.

Nr. 48. A. betr. die Klage des Rathes gegen die bischöfliche Regierung und das Amt Peine wegen des auf Antrag des Juden Sekkel Nathan auf Waaren Hermann Huckendicks gelegten Arrests. 1726.

Nr. 49. Die Streitigkeiten mit der Altstadt wegen des Judenschutzes. Beiliegend Copien von Judenschutzbriefen von 1660 ab. 1726—1729.

Nf. 50. Protocolle über die Erhebung von Schutzgeld der Juden. 1726.

Nr. 51. Eingabe der Vorsteher der Judenschaft an den Rath wegen der Abgabe vom Fleische. 1727.

Nr. 52. Bittschrift des ausgewiesenen Vice-Rabbiners Levin David Block und bezügliches Protocoll. 1728.

Nr. 53. Klage- und Bittschrift der Judenschaft der Neustadt gegen Bürgermeister und Rath der Altstadt. 1728.

Nr. 54. Die von der Altstadt beanspruchte Jurisdiction über die dortigen Juden. 1728—1729.

Nr. 55. Die Streitigkeiten mit der Altstadt wegen der Juden. 1731—1736.

Nr. 56. Eingabe der Judenvorsteher wegen der Hetzereien des Moses Katz. 1733.

Nr. 57. Die Erneuerung des Judenschutzbriefes. 1733—36.

Nr. 58. Protokoll betr. die Eingriffe des Rabbiners Oppenheimer in die Jurisdiction des Samtrathes. 1736.

Nr. 59. Die Forderungen des Maurermeisters Martin Jochen an die jüd. Vorsteher wegen Arbeiten an der Synagoge. 1736—1737.

Nr. 60. Die Untersuchung der Denunciation der Juden gegen den Schutzjuden Nathan Moses zu Moritzberg. 1736.

Nr. 61. Die Bezahlung des Schutzgeldes des Juden Levy Schay. 1737.

Nr. 62. Concept einer Klageschrift gegen die hochstiftische Regierung an das Reichskammergericht wegen der Juden (1737 ?).

Nr. 63. Der Process des Schutzjuden Nathan Abraham zu Moritzberg gegen den Handelsdiener Suchfeld zu Hamburg. 1739—1741.

Nr. 64. Protestation des Rathes gegen die Hochfürstl. Hildesheimsche Regierung und den Schutzjuden Nathan Abraham. 1740.

Nr. 65. Schreiben des Rathes zu Goslar an den Rath wegen der dem Goldschmied Hagen entwendeten Gegenstände. 1740.

Nr. 66. Erweiterung des jüdischen Kirchhofes. 1741.

Nr. 67. Der Antrag der Judenschaft wegen Erweiterung ihres Kirchhofes bei der Steingrube. 1741.

Nr. 68. Die Klagen des Schutzjuden Abraham Dux. 1742—1748.

Nr. 69. Das Verlangen der Kronsteuer und des Opferpfennigs vor der Judenschaft seitens Kaiser Karl VII. 1743.

Nr. 70. Die Beschwerde des Schutzjuden Abraham Simon Dux gegen die Vorsteher der Judenschaft. 1744.

Nr. 71. Die Klage der Ehefrau Samson Seckels gegen den Schutzjuden Abraham Dux. 1745—1746.

Nr. 72. Eingaben der Vorsteher der Judenschaft um Mitteilung des neuen Schutzbriefes und Promemoria. 1746—48.

Nr. 73. Die Klage des Schutzjuden Levin Lazarus gegen die Witwe David Würzburgs. 1746—1750.

Nr, 74. Der Process der Judenschaft gegen den Segger Johann Justus Kniep auf der Neustadt. 1746—1760.

Nr. 75. Die Schuldklage des Seniors Borchtorf von der Neustadt gegen die Witwe Seckels. 1746—1760.

Nr. 76. Revers der Vorsteher der Schutzjudenschaft auf den neuen Schutzbrief. Fragment. (1746 oder kurz nachher).

Nr. 77. Anmerkungen der Neustadt wegen des zu erteilenden jüdischen Schutzbriefes. 1747.

Nr. 78. Anmerkungen von Seiten der Neustadt u. s. w. (wie Nr. 77.)

Nr. 79. Project eines neuen Gesamtschutzbriefes für die Judenschaft (Concept und 2 Copien). Nebst Anmerkungen der Neustadt und Revers der Judenschaft. 1747.

Nr. 80. Eingabe des Schutzjuden Lazarus Isaac in duplo wegen des Schutzes für seinen Sohn und dessen Braut. 1747—1748.

Nr. 81. Eingabe des Schutzjuden Abraham Simon Dux wegen seines Ausschlusses aus dem neuen Schutzbriefe. 1747.

Nr. 82. Die Zuerkennung von Tempelstellen an Juden. 1747—1794.

Nr. 83. Bittschrift der in Arrest sitzenden Vorsteher der Judenschaft. In duplo. 1748.

Nr. 84. Copien von Quittungen über Juden-Schutzgelder der Neustadt. 1749.

Nr, 85. Erteilung eines Schutzbriefes für die Judenschaft und einzelne Schutzgesuche. Beiliegend Copien älterer Schutzbriefe. 1750—1756.

Nr. 86. Unfug der jungen Juden am Laubhüttenfeste. 1750.

Nr. 87. Extract derjenigen Juden, welche sich bei der Obrigkeit ihres Schutzes halber wollen abgefunden haben. (c. 1750).

Nr. 88. Bittschrift des Itzig Lazarus wegen des von den Judenvorstehern ihm entzogenen Schutzes. (1750).

Nr. 89. Designation der in den neuen Schutzbrief aufzunehmenden Judenfamilien und Witwen. 1752.

Nr. 90. Die Requisition der fürstbischöfl. Regierung um Auslieferung diebischer Juden an das Amt Bleckede im Fürstenthum Ratzeburg. 1753.

Nr. 91. Ein von den Vorstehern der Judenschaft entworfenes Project eines Schutzbriefes. 1753.

Nr. 92. Zahl und Besteuerung der Juden in Alt- und Neustadt.[1]) 1759.

Nr. 93. Eingabe der Judenschaft um Rückgabe gelieferter Betten. 1760.

Nr. 94. Eingabe der Juden gegen Pheibisch wegen des über ihn verhängten Bannes. (c. 1760).

[1]) S. Löwenstein's „Blätter f. j. G. u. L." II. (1901) S. 11 ff. („Zur Gesch. d. Juden in Hildesheim während des siebenjährigen Krieges").

Nr. 95. Die Erteilung des neuen Schutzbriefes für die Juden. 1761—1763.

Nr. 96. Concept des erneuerten Schutzbriefes des Rathes für die Judenschaft. Copie beiliegend. 1761.

Nr. 97. Die Beschwerden der Judenschaft der Neustadt gegen den Rath daselbst. 1762.

Nr. 98. Die Eingaben des Schutzjuden Wolf Hertz bezw. des Hofkammeragenten und Receptors Hirschel Isaac Oppenheimer wegen Erwerbung von Häusern. Ohne Jahr.

Nr. 99. Die Beschwerde der Judenschaft der Neustadt gegen den Rath daselbst wegen der Einquartierung. 1763.

Nr. 100. Erneuerter Judenschutzbrief des Rathes. (Concept und Copien.) 1763. Dec. 9.

Nr. 101. Quittung Homeyers über die Zahlung der Juden für den neuen Schutzbrief. 1764.

Nr. 102. Schreiben des Rathes der Neustadt an den Rath wegen einer von dem Schutzjuden Süssmann Moses Goldschmidt erhandelten Stelle im Tempel. 1764.

Nr. 103. Die Rabbinerwahl bei der jüdischen Gemeinde. 1765—1785.

Nr. 104. Der Judentumult auf der Neustadt. 1767.

Nr. 105. Das Verbot des Haltens einer Privatschule seitens des Rabbiners Abraham Moses Levi. 1767—1783.

Nr. 106. Die Streitigkeiten unter den Juden auf der Neustadt. 1767—1769.

Nr. 107. Register über die von der Altstadt an die Neustadt abgelieferten Judenschutzgelder. 1767—1802.

Nr. 108. Atteste des Stadtvogts Becker betr. den Juden Salm. 1768.

Nr. 109. Eingabe der 17 Männer der Judenschaft beider Städte an den Samtrat gegen die Rebellen unter Führung der Witwe Oppenheimer. 1769.

Nr. 110. Die Streitigkeiten mit der Neustadt wegen der Juden und der Judenvorsteher-Wahl. 1769—1770.

Nr. 111. Die Klage Gumpel Elias gegen die Vorsteher der Judenschaft auf der Neustadt Moses Michael und Sussmann Goldschmidt. 1769—1781.

Nr. 112. Die Absicht des alten Judenschächters, von der Neustadt nach der Altstadt zu ziehen.

Nr. 113. Die Beschwerde der Judenschaft über die von den Neustädter Juden beabsichtigte Anlage eines neuen Fleischscharren. 1769.

Nr. 114. Bericht des Stadtschreibers Nölcke über Nebenschulen der Juden auf der Neustadt. 1769.

Nr. 115. Anzeige der Vorsteher der Judenschaft über die eigenmächtige Löschung des über ihn verhängten Bannes durch Alexander Kohn. 1771.

Nr. 116. Die Beschwerde der Vorsteher der Juden auf der Neustadt über den dortigen Rath. 1771.

Nr. 117. Die Klage der Frau des Münster'schen Landrabbiners Breslauer gegen die Vorsteher der Judenschaft wegen Verweigerung des Titels Rabbinerin. 1772.

Nr. 118. Die Streitsache zwischen den Vorstehern der Judenschaft und David Michael Breslauer, Schutzjuden zu Frankfurt a/M. 1772.

Nr. 119. Verhandlungen wegen des Aufenthalts fremder Juden und einer darüber in Braunschweig erlassenen Verordnung. 1773—1775.

Nr. 120. Protocoll über die Erneuerung des Schutzbriefes der Juden. 1776.

Nr. 121. Die Klage des Bäckers Likevett gegen die Vorsteher der Judenschaft. 1777—1778.

Nr. 122. Die Klage der Grünheidischen Vormünder zu Gronau gegen den Schutzjuden Itzig wegen Schuld. 1774—1784.

Nr. 123. Die Beleidigungsklage der Judenschaft der Neustadt gegen Moses Michel und Consorten. 1780.

Nr. 124. Die Thora des Rabbiners Abraham Chelem und dessen Krankheit. 1781.

Nr. 125. Die Klage der Judenvorsteher gegen die Erben Moses Hertz's. 1781—1787.

Nr. 126. Die Beschwerden des Land- und Stadtrabbiners Abraham Chelma gegen den Judenschächter Calme. 1782.

Nr. 127. Extract des Archivars Homeyer betr. den aus der Stadt gebrachten Juden Abraham Moses. (i. 1782).

Nr. 128. Streitigkeiten der Judenschaft unter sich wegen Erhebung der Monatsgelder, Verhängung des kleinen Bannes, Auflage an die Knochenhauer u. a. 1783—1786.

Nr. 129. Das Arrestgesuch des Deputatus Grossmann gegen den Schutzjuden Chaim Wolf und die Judenschaft. 1789—1790.

(Schluss folgt),

Die Grabschriften der Familie Fränkel-Spira in Prag.

Mitgetheilt von Dr. **M. Brann.**

(Schluss).

57. (64) Ritsche b. Simon Wedeles-Spira, Gattin des R. Loeb Jass, st. Do., (11. Adar II =) 12. März (527 =) 1767.

J. 90.

יום ה' י"א אדר שני שנת ת"ק"כ"ו[1]) ל"פ"ק: שאו נהי וקינה, על אשה חשובה וספונה, היתה ממשפחת רם, שבחה מי ימנה, ה"ה מרת ריטשי בת האלוף הראש וחקצין מ"ה"ר' שמעון ווידליז שפירא, אשר היה ר"ה דקהלתנו, אשת כהרר ליב יאם י"ץ: ר"כה וענינה[2]) הלכה ביושר ארחות[3]), י"דיה בתפילה אליו שטוחות, ש"וכים היו בשיר ובשבחות, ש"לחה י"דיה לאביון להסיר אנחות[4]), לכן נשמתה תהא צרורה בצרור החיים על מי מנוחות[5]), אמן כ"י"ר:

58. (65) Israel b. Koppel Fränkel-Spira, st. (16. Nissan =) 15. April (527 =) 1767.

J. 92.

יום ב' דפסח ת"ק"כ"ז ל"פ"ק: נהפך שמחה לאבל[6]), בפטירת אבינו, ה"ה אחר ממרע התורה, היה בתוך ח"י אנשים הקוב' משנה בכל יום, נבר דחיל חשאין[7]), מושלם במעלות, האלוף מוהר"ר ישראל בן הקצין והישר הנעלה כהר"ר קאפל פרענקלש שפירא ז"צ"ל, ת"נ"צ"ב"ה.

59. (63) Freudel b. Anschel Spira Fränkels, Witwe des Primators Simon Wolf Fränkel-Spira, Gattin des R. Samuel Levi, st. Di., (13. Ijjar =) 12. Mai (527 =) 1767.

H. 48.

יום ג' י"ג אייר ת"ק"כ"ז ל"ק: נגזרה גזרה קשה וכלענה מרה[8]), אשר ביום זה נספרה אשה חשובה ויקרה, אשת חיל מרת פריידל בת הקצין כהר"ר אנשל שפירא פרענקל, נין ונכר מהגאון והראש א"ב"ד' ור"מ' מה פראג ו"מ"ה"ר"ם מירלש ז"צ"ל, אשת ה' מו' שמואל לוי ז"צ"ל, רב דב"ה קליזן ור"ה' פה, אשר נשאה אחרי מות אשה הראשון הקצין התורני מוה' שמעון פרנקל ז"צ"ל, פרימום פה פראג, נבאי דב"ה"מ' ילדים וזקן מח"ק

---

[1]) L.: תקכ"ז, da תקכ"ו ein Gemeinjahr u. für תקכ"ז der Wochentag zum Monatsdatum genau stimmt. — [2]) V M. 28, 56. — [3]) Spr. 14, 2. — [4]) Das. 31, 20. — [5]) ψ 23, 1. — [6]) Moëd k. 25 b. — [7]) Schabb. 31 b. — [8]) Spr. 5, 4.

דג'ח': אשה תמה וברורה, כסה לעני שלחה מהרה[1]), הולכת שפל ברך, שלא תתגאה בעושרה, לקיים כמו שציוה לנו משה בתורה[2]), לכן תהא נפשה ורוחה ונשמתה בצרור החיים צרורה.

60. (66) Elkele b. Simon Wolf Fränkels-Spira, st. Do., (25. Schebat =) 30. Januar (532 =) 1772.

A. 543.

יום ה' ד'ח' שבט ת'ק'ל'ב' ל'ק': נשים שאננות[3]), קראו למקוננות[4]), מספד מר בריוב[5]) יגונות, על העדר אשה חשובה, צנועה ישרה וחכמה, המפורסמת ומשלמת במעלות, ממשפחת רמה, מרת עלקלא בת האלוף הראש והקצין פ'מ'[6]) וגביר המפורסם מוה' שמעון פרענקלש ז'צ'ל', אשת האלוף המרומם מוה' ליפמן נייאשטעטלש נ'ר'ו', ת'נ'צ'ב'ה'.

61. (67) Ascher Anschel b. Israel Fränkel st. (19. Nissan =) 21. April (532 =) 1772.

J. 93.

ח'י' ניסן ת'ק'ל'ב' ל'פ'ק': הרימי צוחה, בתמרור יגון ואנחה, על העדר איש י'ש'ר'[7]), ביחוסו מפאר המשפחה, זה גברא יקירא, איש חיל רב פעלים[8]), פועל צדק, בצדקת פרזונו[9]), נדיב רוח להנהות ת'ח' מהונו, קבע עתים לתורה וחיילים יגבר[10]), להחזיק בתורת ד' ומצותיו, הקצין והמרומם לשם ולתהלה, במעט שנותיו הלך ואיננו, כ'ה'ר'ר' אשר אנשל בהאלוף הראש והקצין פ'ז' וגביר המפורסם כבוד מ'ו'ה'ר'ר' ישראל פרענקל פרימום דקהלתינו, ופרימום ד'ח'ק' ג'ח' י'ץ': ברוך מבנים אשר[11]), בעקבות אבותיו הלך ועשה מעשה כושר, וכן ת'נ'צ'ב'ה' עם צדיקים שהלכו בתום וביושר[12]).

62. (68) Mirjam b. Isaak Joël v. Halberstadt, Gattin des David Spira-Fränkel st. Fr., (9. Nissan =) 2. April (533 =) 1773.

A. 569.

ע'ש'ק' ט' ניסן ת'ק'ל'ג' ל'ק': פה נטמנה ונקברה בשם טוב האשה חשובה הנבירה, עקרת חבית מרת מרים בת האלוף והמרומם הקצין מוה' איצק ר' יואלש מהלברשטט ה'י'ד', אשת הר'ר דוד שפירא י'ץ' המכונה פרענקיל: מ'נשים כבודה באוהל תברך[13]), ר'גליה עמדה במימין דרך[14]), י'דיה שלחה לעני כסה רך[14]), מ'הרה לשבת שולחנה לערך, בקשתה מן

---

[1]) Das. 31, 20. — [2]) Vgl. Thaanith 16 a. — [3]) Jes. 32, 9. — [4]) Jer. 9, 16. — [5]) L.: ברוב. — [6]) Wohl = פרנס ומנהיג = פוים. — [7]) Vielleicht אישרי? — [8]) II S. 23, 20. — [9]) Ri 5, 11. — [10]) Koh. 10, 10. — [11]) V M. 33, 24. — [12]) ψ 25, 21. — [13]) Ri 5, 24. — [14]) ψ 26, 12. Eigentlich: רגלה. — [15]) Spr. 31, 20.

השמים נתמלאה, שלא יאריכו ימי תחלואה[1]), בקדושה וטהרה נשמתה יצאה ת׳נ׳צ׳ב׳ה׳.

63. (Vgl. 73) Rickele b. Elieser Lichtenstadt, erste (?) Frau des R. Elia [Fränkel aus] Fürth, st. Mo., (14. Siwan =) 12. Juni (535 =) 1775.

G. 459.

יום ב׳ י׳ד סיון ת׳ק׳ל׳ה׳ ל׳פ׳ק׳: פה ממונה אשה גבירה המיוחסת מאד וצנועה במעשיה מ׳ ריקלה בת האלוף התורני כהר׳ר אליעזר בן האלוף מ׳ הירש ל׳ש׳ פרימוז דמ׳, אשת האלוף מוה׳ אלי׳ פירדא ג׳ד׳. — ר׳צתה למצות קלה כבחמורה[2]) י׳דיה נתנה[3]) צדקה לעניים בסתרה, כ׳ול ארים בנפש מרה, כי נאסף ישרה, לבעלה היתה עטרה[4]), כאחת נשים היקרה[5]), ת׳נ׳צ׳ רצוי[6]).

64/5. (69) Rebecka Elka b. Elia [Fränkel aus] Fürth, st. Mit, 15. Ab und deren Bruder Ensel st. Di, (22. Siwan =) 20. Juni (535 =) 1775.

L. 814, 815.

יום מארה ליפול אסכרה בתינוקת ביום ד׳ מ׳ו׳ מנחם[7]) נקברה ילדה רבקה עלקא בת התורני האלוף מהרר אלי׳ פירדא י׳ץ גבאי דמתא שכחה מי ימנה, נשמתה ב׳ה׳ תהא נתונה.

יום ג׳ ד׳ב׳ סיון ת׳ק׳ל׳ה׳ ל׳פ׳ק׳: פה נטמן בחור במוב ומעם[8]) ברע[9]) ורך בשנים, עסק בתורת ד׳ לילות וימים, כהרר ענזיל בן האלוף מוה׳ אלי׳ י׳ץ פירדא ג׳ד׳ דקהלתינו י׳ע׳א׳: ע׳נ׳י׳ ז׳ל׳נו דמעות[10]) על פטירת בן ואמו הישרים שפטירתם ה׳י׳ בארבעה עשר ימים[11]), ב׳ב׳ה׳כ׳ הי׳ מי׳ ראשונים, לכן נ׳ב׳ה׳ נתונים[12]).

66. (70) Samuel Gerson b. Simon Elias Wedeles, st. Sd., (6. Marcheschwan =) 19. Oktober (537 =) 1776.

H. 81.

ב׳ש׳ק׳ ו׳ מרחשון ת׳ק׳ל׳ז׳ ל׳פ׳ק׳: ס׳נ׳ איש טוב וישר רך בשנים, ממשפחה רמה, הנעלה כהרר שמואל גרשון בן הראש והקצין האלוף מוה שמעון ווידלש ז׳ל׳ ר׳ה׳ דק׳ נין ונכד מהגאון מוה׳ שמעון שפירא, ת׳נ׳צ׳ב׳ה׳.

---

[1]) תחלואיה hätte es heissen müssen.— [2]) Aboth II, 1. Selbstverständlich müsste es entweder heissen: רצה למצוה קלה כחמורה, oder: במצוה קלה כבחמורה. — [3]) Richtig: נתנו. — [4]) Spr. 12, 4. — [5]) Eigentlich: כאחת הנשי׳ היקרות = תהי תנב״ה. — [6]) Vermuthlich sollte es heissen: נפשה בצרור החיים צרורה. — [7]) Die Jahreszahl fehlt. — [8]) L.: ומאם. — [9]) Jes. 7, 15. — [10]) Sota VII. 8. — [11]) Bezieht sich wohl auf Nr. 63 oben. Die Frist von 14 Tagen stimmt allerdings nicht genau. — [12]) Richtig: נתונה.

67. (61) **Mirel** b. **Mendel Spira**, Gattin des Daniel Zduchowitz, st. Do (2. Kislew) 30. December (541 =) 1780.

C. 17.

יום ה' בית כסלו ת'ק'מ'א': פ'ט' אשה מרת מירל בת כהר' מענדל שפירא ז'ל', אשת כהר' דניאל זדוכוויץ[1]) ז'ל':

68. (72) **Estherl** b. **Aharon Ber Weli**, Gattin des Wolf b. Mose **Fränkels**, st. So., (24. Adar =) 10. März (442 =) 1782.

C. 992.

ותלקח אסתר אל המלך[2]), מלכו של עולם, ביום א' כ'ד' אדר ת'ק'מ'ב' ל'פ'ק': פ'ט' אשה הזקינה הישרה מ' אסתרל בת האלוף מוה' אהרן בער וועלי ז'ל, אשת הנעלה כהר'ר וואלף ר' משה פרענקלש ז'ל': אישה הגונה ונאה במעשים, ם'רה מרע וידי' תמכה בפלך להשים[3]), ת'הלתה יתנו נערים וישישים, ר'חמה על דלים ופזר נתנה לרשים[4]).

69. (Vgl. 71) **Daniel Zduchowitz**, Schwiegersohn des R. Mendel **Spira** st. Fr., (im Nissan =) 26. März, 2., 9. oder 16. April (444 =) 1748.

N. 1486.

ע'ש'ק' . . . . . [5]) ניסן ת'ק'מ'ד' ל'פ'ק':

פה נטמן איש טוב, כהר'ר דניאל בן כהר'ר ליב זדוכוויץ ז'ל; מ'ו'מ' עסק באמונה, לכן נשמתו ת'צ'ב'ה'.

70. (73) **Scheba** b. **Elia Lazarus** [Zacharias] aus Breslau, Gattin des R. Elia Fürth [Fränkel] st. Fr., (28. Nissan =) 8. April (445 =) 1785.

N. 2455.

בש'ק'[6]) ד'ח' ניסן ת'ק'מ'ה' ל': פ'ט' האשה צנועה הישרה ממשפח' רמה מרת שבע בת האלוף מוה' אלי' ר' לאזרש מברעסל' אשת האלוף מוהר אלי' פ'ירדא י'ץ' נ'ר':

אשא נהי וקינה, על פטירת אשת ח' [= חיל] למצות ד' היתה נכונה, ת'נ'צ'ב'ה'.

71. [Issachar] Baermann b. Simon **Fränkels**, der Grossvater Zach. **Frankels**, st. Mi. (7. Tischri =) 25. September (572 =) 1811.

---

[1]) Lies: זדוכוויץ, vgl. Nr. 69. Zdechowitz ist ein Dorf im Kreise Chrudim und war ehemals Wohnsitz einer Gemeinde. — [2]) Esth. 2, 16. — [3]) Spr. 31, 19. — [4]) ψ 112, 9. Eigentlich: ופזרה. — [5]) Das Monatsdatum ist unleserlich. — [6]) L.: בעש'ק, wie der Kalender lehrt.

פה נטמן ונקבר בשם טוב יום ד' זין תשרי תקע"ב לס"ק איש זקן
ונשוא פנים[1]) כל ימיו הלך בדרכי ישרים ותמימים והי' חד מחברא קדישא
דנמילות חסדים: ה"ה המרומם הנכבד הרי"ר בערמן בן ה"ק המפורסם מ"ה
שמשון מרענקעלש זיל פרימס פ"ה פראג ישששכר לפעולתו[2]) הנעימים[3])
ונפשו תהא צרורה בצרור החיים:

Eine illustrirte Pessach-Haggadah in der Münchener Kgl. Hof- und Staatsbibliothek.

Von **Dr. Moritz Schwarz.**

Im Juli-Septemberhefte der Revue des études juives[4]) beschreibt Moïse Schwab eine bisher ungekannte Bilderhaggadah, welche jüngst von der Pariser Nationalbibliothek angekauft worden ist. Die werthvolle Handschrift, deren reicher Bilderschmuck uns photographisch veranschaulicht und mit fachkundiger Ausführlichkeit besprochen wird, reiht sich auf eine würdige Weise der andern im Besitze derselben Bibliothek befindlichen illustrirten Haggadah an, welcher unter den Manuscripten gleicher Gattung mit vollem Rechte ein vornehmer Platz zugewiesen wird[5]).

Wenn auch nicht von gleicher Bedeutung, scheint uns aber allerdings der Beschreibung werth die Bilderhaggadah, welche die Münchener kgl. Hof- u. Staatsbibliothek besitzt, umsomehr als dieselbe ausser der kurzen Beschreibung im Handschriftenkatalog[6]) und einer Notiz im Hamaskir[7]), bisher noch keine Beachtung, geschweige denn eine Würdigung gefunden hat.

Die Handschrift, welche ein mittleres Format (Quart) hat, trägt die Nummer 200. Sie ist sehr gut erhalten und enthält in einem modern scheinenden rothen Einbande 36 Folioseiten feingeglätteten Pergament's. Dem hebräischen Texte, welcher mit deutscher punctirter und colorirter

---

[1]) Jes. 9, 14. — [2]) Jer. 31, 15. — [3]) Eigentlich: הנעימה.

[4]) R. d. E. J. I. XLV (1902) p. 112—132.

[5]) Vgl. D. H. Müller und J. v. Schlosser: Die Haggadah von Sarajevo (Textband) p. 171 ff. und „Journal Asiatique" VIII serie vol. 19 (1892) p. 172—185 ebenfalls von M. Schwab beschrieben.

[6]) M. Steinschneider: Handschriftenkatalog der k. H. u. Staatsbibliothek zu München sub No. 200.

[7]) Bd. XVII (1877), S. 19.

Quadratschrift geschrieben sich von Fol. 7 b bis 36 b erstreckt, geht auf $6^1/_2$ Blättern eine lateinische Bearbeitung voran, die auf Befehl eines hohen Geistlichen abgefasst wurde. Der Haggadahtext enthält ganz kurze hebräische Anweisungen und lateinische Marginalnoten. Auf der letzten Seite ist der Name des Schreibers mit den Worten: אני הסופר יוסף בר אפרים ז"ל verewigt, während der lateinische Theil mit dem Datum 1493 schliesst.

Dass die Haggadah den letzten Decennien des XV. Jahrhunderts angehört, liesse sich übrigens auch ohne diese Angaben durch ihre Darstellung des Costumes[1]) beweisen, welche in vielen Beziehungen den Trachten der ungefähr um dieselbe Zeit abgefassten ersten und zweiten Haggadah des germanischen Nationalmuseums in Nürnberg entspricht[2]).

Für den deutschen Ursprung der Handschrift spricht ausser der deutschen Quadratschrift auch der Umstand, dass darin die Gebetstücke; אז רב נסים הפלאת בלילה und אמץ גבורותיך הפלאת בפסח Aufnahme gefunden[3]) haben. Ausschlaggebend für ihre Provenienz sind die Ausdrücke איפך (Eppich) und למינא (Lattich), welche nur in deutschen Handschriften vorkommen. Die älteste deutsche Handschrift bei Earl of Crawford in London No. 2 wie auch die späteren Nürnberg I und Nürnberg II haben für כרפס der Haggadah's spanischer Herkunft die obengenannten Ausdrücke[4]).

Einen poetisch-liturgischen Theil besitzt unsere Handschrift ausser den erwähnten zwei Stücken, dem אדיר הוא und כי לו נאה nicht, wie sie überhaupt sehr wortkarg ist, so dass selbst das Tischgebet wie die Zahlenspielerei älteren Ursprunges: אחד מי יודע fehlen.

In der Person des Schreibers ist wahrscheinlich auch der Illustrator zu suchen. Jedenfalls rühren die Illustrationen von der Hand eines jüdischen Meisters her, der an einer Stelle sogar den jüdischen Volkswitz auf eine grotteske Weise zur Anschauung bringt[5]).

Von einer auch nur halbwegs richtigen Perspective der Bilder kann nicht die Rede sein. In der Technik und An-

---

[1]) Vergl. B. Köhler: Allgem. Trachtenkunde II. Abth. III. Th. p. 100.

[2]) Vergl. Müller-Schlosser: a. a. O. p. 120 ff, Tafel XVI. XVII. XIX. XX.

[3]) Ibidem Müller: die Haggadah p. 14.

[4]) Ibidem p. 52.

[5]) Siehe weiter in der Beschreibung bei מרור.

ordnung des Stoffes bekundet sich eine Auffassung, welche wohl nur von untergeordneter kunstgeschichtlicher Bedeutung, jedoch allerdings geeignet ist, unser Interesse zu fesseln. Die in unversehrter Frische leuchtenden Goldinitialen, die mit Goldfarben durchwirkten ornamentalen Stücke, wie auch die feingezeichneten gemusterten Hintergründe weisen auf eine geschickte Hand hin, welche sowohl im Entwurfe, als in der Ausführung der Einfachheit und der Zierlichkeit huldigt.

Die Farben, welche die Palette des Miniators bietet, sind ziemlich lebhaft. In den Hintergründen finden wir zumeist Gouachefarben, nur an wenigen Stellen begegnen wir auch der Aquarelltechnik. Die Bilder und Ornamentalstücke sind in Gold-, grün-, gelb-zinoberroth, rosa-, lazurblau-, braun- und schwarzen Farben ausgeführt. Drôlerien, Vögel, Käuzchen werden in den Zierstücken nicht verwendet, sondern durchgehends Blumen, Rosetten.

Den Schmuck der Haggadah bilden 3 Goldinitialen und 21 Illustrationen, welche durch den Text, dem sie von 7 b bis 24 b begleiten, ihre Erklärung finden und in Folgendem beschrieben werden sollen.

Folio 7 b. Illustration zu Kiddusch[1]). Mann auf einem Stuhle sitzend. In der Hand hält er einen Becher. Brauner Bart und langes Haar von derselben Farbe. Kopf mit Judenhut bedeckt. Oben und unten Ornamentalschmuck.

Fol. 8 b. Zu Habdalah[2]): Greis in langem, purpurfarbenen Kleide mit goldenem Gürtel und grüner kegelförmigen Mütze, die Hände erhebend. Rasen mit Blumen. Oben und unten Ornamentalschmuck.

Fol. 10 b. Durch die ganze Breite des Blattes rechts und links von Bildern begrenzt das Wort הא mit prächtig aufgetragenem Golde auf grüngemustertem Hintergrunde. Rechts: auf gewürfeltem Boden ein auf gelbem Stuhle sitzender Greis in herabwallendem rothen Gewande mit grünem herabfallendem langem Kopftuche, in der Hand drei Mazzoth haltend.

---

[1]) Beginn des Textes: ויכלו .ואם חל פסח בשבת אומרים ויכלו mit Zierbuchstaben.

[2]) Nach Kiddusch für שבת, מוצאי שבת und חול, die vollständig mitgetheilt sind, folgt die Anweisung: ושותין בהיסב שמאל ונוטל ידיו ולא מברך ויקח איפך ומברך עליו בורא פרי אדמה ויטבול בחומץ או במים מלח ויאכל ויתן לכלם ואחר כך יקח מצוה (sic) האמצעית ויבצעינה לשנים וישם חציה בין שתי השלימות וחציה בין המפה לאפיקומן וצריך להוציא מן הקערה שני תבשילין שלא נראה באוכל קדשים בלי ויניח המצות בקערה וינביה המערה ואמ' הא לחמא.

Links: Frau in grünem Kleide und Gürtel, mit bläulichem Mantel, um den Kopf weisses, haubenartiges Tuch gewunden, in der Hand Mazzoth haltend. Links die ganze Seite entlang Ornamentalschmuck[1]).

11 a[2]). Am unteren Rande des Blattes in Anknüpfung an עבדים היינו nach הרי זה משבח Darstellung der schweren Arbeit der Kinder Israels in Egypten.

In einem Thurme ein Arbeiter mit Maurerwerkzeug. An den Thurm ist eine Leiter gelehnt, auf welcher ein Knabe mit Maurerkübel auf der Schulter hinansteigt. Neben der Leiter ein anderer Knabe mit Ziegeln auf der Schulter, nach ihm ein erwachsener Arbeiter, das Werkzeug erhebend, hinter ihm löst ein Knabe Ziegel von einem Ziegelhaufen, neben ihm einander gegenüber zwei Männer mit Schaufel und Hacke, an einer Mörtelmasse arbeitend. Himmel blau; der Boden mit Gras bedeckt. 3 Männer und ein Knabe mit sonderbar geformter Kopfbedeckung. Die übrigen sind unbedeckten Hauptes[3]).

11 b, מעשה mit grossen schwarzen Buchstaben geschrieben. Im Texte קרית statt קריאת. Schwarze und rothe Buchstaben wechseln mit einander bis ans Ende der Handschrift ab, Besonders zierlich sind die Anfänge der einzelnen Abschnitte, sehr sorgfältig das נשמת, das Hallelgebet, die poetischen Stücke.

12 a. Illustration zu חכם. Mann mit Bart und langem Haar in grünem goldgegürtetem Kleide und grüner Mütze, in der Hand ein Buch haltend, auf dessen Aussenseite 9 goldene Knöpfe sichtbar sind. Schuhe schwarz. Links Ornamentalschmuck.

12 b. Illustr. zu רשע. Knabe im Kriegsgewande, an der Seite ein Schwert, in der rechten Hand ein Beil, mit welchem er nach einem Kinde ausholt, dessen Kopf er mit der linken Hand fasst. Das Bild befindet sich auf der linken Seite des Blattes und sein Ornamentalschmuck schlingt sich in das Zierstück des im unteren Theile des Blattes sich befindenden Bildes zu תם ein.

---

[1]) Anweisung: ומזוזין כום שיני und darnach: מ נשתנה ohne ה mit grösseren Zierbuchstaben. Im Texte: אין אנו חייבים לְהַגֵּד.

[2]) Anweisung: ומחזיר הקערה שבה המצות כדי שתהא לפניו כשיאמר לחם עוני — שעונין עליו דברים.

[3]) Vgl. Müller-Schlosser a. a. O. Hagg. im Besitze vom Prof. D. Kaufmann p. 103 und zweite Hagg. Nürnberg p. 10. Hag. der Pariser Nat. bibl. fol. 6.

12 b. Illustr. zu תם. Bärtiger Mann, den Kopf auf seine Hände stützend, in grünem Kleide und blauer Mütze. Sitzende Gestalt.

13 a. Illustr. zu ישאינו יודע לשאול. Mann in lilafarbenem Kleide, mit grün und lilafarbiger Mütze, die Hände mit der Geberde des Nichtwissens ausbreitend. Links Ornam.-schmuck.

15 a. Links Illustr. zu שדים נכנו ושערך צמח ואת ערם ועריה. Nackte[1]) Frauengestalt in der Haltung der mediceischen Venus mit lang herabwallendem gelbem Haare. Oben und unten Ornamentalschmuck.

15 b. Zu ויבן ערי מסכנות לפרעה. Rechts und links Theile von Pithom und Raamses. Rechts drei Thürme und Festung. Links zwei starke Thürme. Festung mit grünem Dache. Rechts und links Ornamentalschmuck.

16 a. Zu כל הבן הילוד היארה תשליכוהו[2]) am unteren Rande des Blattes. Bärtiger Egypter mit grüner Mütze, in kurzem, rosafarbenem Kleide, die rechte Hand auf ein grosses Schwert mit goldenem Griffe gestützt, mit der linken Hand ein unverhältnissmässig grosses, grünhaariges nacktes Kind schwingend, welches er beim Fusse gefasst, um es ins Wasser zu werfen. Das Wasser ist von blauer Farbe, in der Mitte des Wassers befinden sich drei Bäume, links auf einem Hügel am Ufer ein Baum, rechts neben dem Egypter gleichfalls ein Hügel. Das Ufer ist mit Gras bewachsen.

17 a. Zu וזו החרב. Auf einer gelbfarbenen Anhöhe ein bärtiger Mann mit langem Haare ohne Kopfbedeckung, in der rechten Hand ein Schwert schwingend, dessen Griff gold- und dessen Schneide silberfarben ist. Oben und unten Ornam.-Schmuck.

17 b. Am rechten Saume des Blattes eine Frauengestalt in blauem Kleide, braunen Schuhen, mit grünem Haare, in der Hand einen undeutlichen Gegenstand haltend. Hände auffallend gross, Oben und unten Ornam.-Schmuck.

Die Bedeutung dieses Bildes ist nicht klar. Wir hätten hier entsprechend den folgenden Illustrationen ein Bild zu R. Jehuda erwartet.

18 a. Zu R. Jose Hagelili. Mann im Rosakleide mit gelben Schuhen, ohne Kopfbedeckung, sitzend und mit beiden Händen ein offenes Buch haltend.

[1]) Aehnliches nur noch in einer Haggadah, und zwar in der neuesten Hagg.-handschrift der Pariser Nationalbibliothek, siehe: R. d. É. J. a. a. O. 124. Fig, 19.

[2]) Hagg. Kaufmann p. 48.

18 b. Zu R. Elieser. Mann mit weissem Barte und schwarzem Haare in grünem Kleide, das Haupt mit einer dreischichtigen rothen Mütze bedeckt, auf einem gelben Stuhle sitzend, aus einem Buche lesend.

Die Ornamentik beider Bilder, die sich auf der linken Seite befinden, ist in einander verschlungen.

18 b. Zu R. Akiba. Am unteren rechten Rande der Seite ein Greis auf einer langer Bank sitzend, mit erhobenem Antlitze und ein Buch in der Hand haltend.

19 a. Initiale des Wortes כמה. Prachtbuchstaben mit leuchtendem Golde auf grün und rosafarbenem gemustertem Hintergrunde aufgetragen.

20 b. Zu רבן גמליאל. Bartloser Mann auf gelber Bank sitzend. Sein graues Haupt ist mit rother Mütze bedeckt. Das Kleid ist braun. In der linken Hand hält er ein kleines Buch, der Zeigefinger, den er ausstreckt, ist auffallend gross. Oben und unten Ornam.

21 a. Zu מצה זו . . . . . על שום מה. Am unteren Theile des Blattes Mann in grünem Kleide mit rothen Schuhen. In der rechten Hand hält er eine Mazzah empor, mit der linken drückt er zwei Mazzoth an sich. Brauner Bart und Haupthaar. Kopf unbedeckt. Rechts und links Ornam.

21 b. Die interessanteste Illustration der Haggadah, welche den jüdischen Volkshumor auf eine seltsame Weise veranschaulicht: מרור זה . . . על שום מה. Rechts vom Texte sitzen Mann und Frau auf einer Bank. Der Mann zur Linken der Frau in grünem Gewande, mit einer runden zweischichtigen rosafarbenen Mütze auf dem Kopfe legt seine rechte Hand auf das Haupt seiner Frau, auf sie, das Bitterkraut, hinweisend. Sie ist mit einem gelben Kleide und einem rosafarbenen Mantel bekleidet. Ihre Kopfbedeckung besteht aus einem weissen Tuche, welches herabhängt, die rechte Hand im Schosse, die Linke ist ein wenig erhoben. Sie blicken einander lächelnd an.

Die bildliche Darstellung dieses noch heutzutage[16]) in Deutschland geläufigen jüdischen Witzes weist auch auf den deutschen Ursprung unserer Haggadah hin. Eine ähnliche Darstellungfinden wir nur noch in einer uns bekannten Handschrift und zwar: in der Haggadah des Baron Edmund von Rothschild in Paris (Ms. Nr. 24) aus der II. Hälfte des XV.

[16]) Laut Mittheilung des Herrn Dr. Brann.

Jahrhunderts, welche nach den Ausführungen des Prof. Levi's gleichfalls von einem deutschen Schreiber herrührt[1]).

22 a. Auffallend schöne Goldinitiale des Wortes לסיכך auf blauem und rosafarbenem gemustertem Hintergrunde. Links Ornamentalschmuck[2]).

24 a. Grose prächtige Goldinitiale des Wortes: שפוך auf grün ornamentirtem, sehr fein gezeichnetem Grunde. Rechts nach oben und unten Zierstücke.

24 b. Am unteren Rande in der ganzen Breite des Blattes. Ill. zu שפוך. Die Ankunft des Messias. Auf einem weissen Rosse mit schwarzer Decke und goldenem Rüstzeuge reitet ein bärtiger Mann, den Blick nach oben gerichtet. Sein Kleid ist roth, Seine Kopfbedeckung glockenförmige Mütze. Rechts ein offenes Thor, seitwärts ein langhaariger Jüngling mit rothen Schuhen, welcher mit der linken Hand nach dem Innern des Gebäudes, dessen unterer Theil sichtbar ist, zeigt und in der rechten ein riesiges Horn hält, in welches er bläst[3]).

Der hebräische Text, im welchen sich einige Fehler[4]) eingeschlichen, und welcher auch manche[5]) Varianten aufweist, ist mit schöner Schrift geschrieben, in welcher die rothe und schwarze Farbe häufig abwechseln, auch ist die Form, mit welcher der Schreiber und Illustrator das Verhältniss zwischen Schrift und Bild bestimmt, eine gefällige.

Im Grossen und Ganzen enthält diese Bilderhandschrift[6])

---

[1]) Vergl. Müll.-Schlosser a. a. O. p. 205.

[2]) Anweisung: 23 b (mit י) ושותין 24 a ומברך על הכוס השיני בהיסב שמאל ומברכין ברכה ויקח מצה העליונה ומברך אליו u. s. w. ויבצענה לשנים ולא יאכל עד שיקח מצה הפרוסה שבין שתי העליונות ומברך על שתיהן ואוכלין ביחד ויתן לכלם מכל אחת כזית בהסיבה ויקח ה ל ט י ג א ומברך עליו —. Diese Notizen sind mit kleinen schwarzen Buchstaben und die Segenssprüche zwischen ihnen mit grossen rothen Buchstaben geschrieben. Dann 24 b mit grossen rothen Buchstaben, abwechselnd mit schwarzen: ויקח מצה שלישית ויקח עמה כזית מרור ובורכה ויאכל ביחד בהסיבה ויתן לכלם ואוכל בלא טבול ובלא ברכה זכר למקדש כהילל ויתן לכלם אחר כך אוכלין ושותין כל צרכיהן ואחר הסעודה יקח מצה שתחת המפה לאפיקומן ואוכל כזית ויתן לכולם ונוטלין ידיהן ולא מברכין לפי שמים אחרונים חובה ואין מעוניו ברכה. ומוזגין כוס שלישי לברכת המזון — ומוזגן כוס רביעי להלל הגדול ואומ' עליו שפוך. שפוך nur bis לא קראו.

[3]) Müller-Schlosser a. a. O. Nürnberg II. fol. 41.

[4]) Siehe 15 a צָמַחַ statt צָמַח. 21 a בצקת statt בצקם.

[5]) 21 a. רננו: הודו לאל השמים. 29 a. Nach לא יצא על ידי חובתו צדיקים ב"ה. Einige Varianten im Liede: אדיר הוא.

[6]) Ich fühle mich verpflichtet der löbl. Direction der Handschriftenabtheilung der kgl. Hof- u. Staatsbibliothek zu München auf diesem

genug der interessanten Momente, um in der Entwicklungsgeschichte der jüdischen Handschriftenillustration eine bescheidene Rolle spielen zu dürfen.

Purim und Parodie

von **Moritz Steinschneider.**

(Fortsetzung von S. 478)*).

Nachtrag zu S. 374 (A).

g) חזונים כמנהג המערביים שנתגוררו בסיזיליא Cantoralia nach dem Ritus der Westländer in Sicilien, Constantinopel השׂם נפשם בחיים (1580 od. 1585). Ein Zufall brachte mir dieses fast unbekannte Büchelchen in Erinnerung (Centralbl. f. Bibl. XI, 1894 p. 494 n. 3243: Supplem. Catal. Bodl.; vgl. Luzzatto, Briefe p. 670); ich muss mich hier auf den besonderen Gegenstand beschränken. Der sehr unordentliche Druck lässt Manches zweifelhaft,

Fol. 20b חזון פורענות עמלק (d. i. Sabb. פ׳ זכור), zuerst רשות לר׳ בחיי זיל, anf. במה אקדמך אכף לך אלי, 4 Strophen, Akrost. בחיי, in der 5. חזני? — fehlt bei Landshuth u. Zunz 475 u. 705.

Fol. 21. מחרך לר׳ יוסף, anf. ינתן לי בשאלתי; Josef Kimchi, nach Zunz, Lit. 460 n. 5.

Daselbst נשמת לר׳ יהודה, anf. נשמת ידועי חלאים, von Jehuda ha-Levi, s. unten n. 174.

Fol. 21b לחן אלהי אברהם — ואילו פינו, anf. צרי טבח הכינו ist von Jehuda ha-Levi, Zunz 204, Diwan Luzz. III, 172, Paris 606: ואילו פינו (das ist die Stelle des Gebetbuchs).

Daselbst כל עצמותי להרי״ץ, anf. יחיד הרב את ריב עמו, unvollständig, die 1. vierzeilige Strophe endet אז ישגבך ה׳ אלהיך, und auf ך endet stets die 4. Zeile; f. 22 beginnt כתב עשות רע לחמודי, גאלת בזרוע עמך, d. i. Zeile 3, 4 einer Strophe, welche wohl mit צ begann, denn die folg. 3 beginnen mit ח, ח, ק; hat der unbekannte Isak sich doppelt gezeichnet?

Fol. 22. קדיש להרי״ץ זיל, anf. חסדי האל אגיד בסוד Strophe 2. יצאתי מחנם, Akr. יצחק.

Fol. 22b. מצדר (arab. „Anfang.“), anf. איום צוה כדת רמיזות, שלשה זכרונות לדנלי מי זאת, nur 8 Reimzeilen, dann קדוש.

Wege für die Zuvorkommenheit, mit welcher sie mir in diese Handschrift Einblick gewährte, meinen aufrichtigen Dank auszusprechen.

*) Zum Anhang: Elia b. Menachem סיני s. ms. Halberstam 371, S. 372 vorl. Z. lies אל נעלם, S. 373 Z. 3 אותו נבהלת.

Fol. 23. יוצר, anf. אגני הנותן רוזנים משחק, ist von Jehuda ha-Levi, s. unten n. 15, hier unvollständig. Es folgt: כרוג (= hebr. סלוק), anf. ידעתי היום וידעו דלי חמוני, zuletzt wieder קרוש. Nach Zunz S. 614 sind „Kerudsch" nicht selbständige Stücke.

Daselbst אופן, anf. עושה כל וכל יכול מעשיו מה נפלאו, Refrain בערב היא באה ובבקר היא שבה, wird auf Sonne, Mond und Israel angewendet. Längeres Gedicht mit Zwischenreimen, kommt mir bekannt vor.

Fol. 23. מאורה לר' יהודה הלוי, zuerst קראו יום זה איומה, Anf. יום כשורה, ליהודים היתה אורה, das ist der Refrain, s. unten n. 43. נאוה ושחורה,

Fol. 24b. Ohne Ueberschrift, anf. אם בשם בן יאיר קורא, Akr. אברהם, ליהודים היתה אורה, איך קדוש אל לור נמכר והשיבהו לך, ויובל, bei Zunz 542 lies: Schluss Refrain ליהודים.

Daselbst [= לזולתו] יום בהמן אף אל חרה, מאורה גירה, Akr. יצחק, s. unten n. 125. Bl. 25—28 fehlen leider; f. 29 hat den Columnentitel מי כמוך, und auf der Vorderseite beginnt der 3. Absatz אלהים עדר צאנו des Hymnus von Jehuda ha-Levi (s. unten Anhang), also dürfte ausser dem Anfange noch Einiges fehlen.

Fol. 30b גאולה, anf. קומה אלהים עזרתה, mit dem Akrost. אברהם בשלמור, s. unten n. 185.

Am Schluss f. 31 heisst es כמל [נשלם] חזון פורענות עמלק בעון אלאלה [בעזר האל, sic]. Hierauf wird bemerkt: Wenn Schuschan Purim auf Sabbat fällt, so recitirt man den folgenden רשות.

Fol. 31b. לר' יהודה הלוי לח' יום מעמד סיני, anf. ידידי השכחת חנותך בבין שדי; Zunz 205 bemerkt, dass im Ritus Avignon es für Sabbat Sachor vorkomme; es steht in den Mss. des Diwan und ist in der Ausgabe n. 81; vgl. mein Polem. Lit. S. 282.

Daselbst מחרך לר' משה ן' עזרא ליום פורים, anf. תנתן לי בשאלתי.

Fol. 32—36 enthalten das merkwürdigste, wie es scheint, bisher unbekannte Stück dieser an Purimstücken so reichen Sammlung. Die Ueberschrift lautet: מי כמוך לר' יהודה פאסי ז"ל נוהגים לקרותה בפורים, ויש קורין כשחל שושן פורים בשבת. Das ganze Stück ist eine Nachahmung von Jehuda ha-Levi's klassischem מי כמוכה (s. unten Anhang, auch über eine andere Nachahmung in dieser Sammlung). Es besteht ebenfalls aus Theilen, 1. אשר שמענו ונדעם לזכרון, vierzeilige Stro-

phen, von א bis ת, die 4. Zeile stets eine Bibelstelle, die auf יי (יהוה) endet. 2. (f. 33) אחר הדברים האלה נשא אחשורוש את המן ויעלה (Jehuda ha-Levi hat אחר כל אלה הדברים, אחשורוש את המן הרים), die 4. Zeile wie in 1, aber Akrost. אני יהודה פאסי בר אבון מסדינת מאלקה יזכה לתורה תלבושת ein Absatz gemacht, und 34b Z. 8 muss בבוא in כבוא corrigirt werden.

Fol. 34b l. Z. ist wiederum ein irrthümlicher Zeilenabsatz, und der Anfang von Z. 1 f. 35 ist losgerissen; ich lese יום ולילה; die Strophenanfänge ergeben dann י' ו' נ' ג' ל' ה', was keinen Zusammenhang mit dem Vorigen bietet, und doch ergeben die nachfolgenden 2 letzten Strophen חפצי זכרי und קרב יי offenbar חזק. Glücklicher Weise liegt an diesem Schlusse sehr wenig.

Der 3. Absatz את קול עמי בלחץ אויביהם geht von א bis ת und endet f. 36 זה היום עשה יי, also die 4. Zeile durchgehend auf יי endend.

Diese, in mancher Beziehung interessante, leider äusserlich nachlässige Sammlung hat das nachfolgende Verzeichnis nach dessen Abschluss um nicht weniger als 14 Nummern bereichert, nämlich: 42b, 98b, 114b, 116b, 117b, 127b, 135b, 138b, 164b, 175b, 184b, 189b, 202b, 203b, während nur 4 Nummern anderweitig bekannt sind. Bei den letzteren konnte ich den Abdruck in den חזונים nur am Schluss der Artikel anfügen lassen, da das ms. bereits in Händen der Red. war.

(III) B. Alphabetisches Verzeichnis von Hymnen.

Da die meisten Wörter dieses Verzeichnisses hebräische sind und ein gemischter Satz sehr schwer auszuführen ist, so habe ich, so gut es ging, das Ganze hebräisch redigirt. Auf den Anfang folgt der Namen des Verf., wenn ich ihn leicht ermitteln konnte; dann die Hauptquelle, Zunz, Literaturgesch. (hier צ'); der Index von Gestetner (מפתח) ist leider nicht ohne Lücken; Landshuth's Onomasticon (עמודי העבודה) habe ich nur selten benutzt. — Ueber Editionen verweise ich kurz auf die früher angegebenen Gebetbücher und kleinen Sammlungen mit den lateinischen Buchstaben der Abtheilungen (oben S. 372 ff.). Von Handschriften bezeichne ich Bodleiana mit בי"ב, die Seitenzahl von Neubauer's Catalogue נ"ב, Halberstam (jetzt Montefiore, in Jews College) שוח"ה, Montefiore (nach Hirschfeld's Verz.

in Jew. Qu. R. XIV) מונטיפ, Paris כי"פ. — * bedeutet Parodien; hier musste Manches einer Ergänzung überlassen bleiben. א"ב bedeutet, dass der (anonyme) Hymnus nur eine alphabetische Strophenfolge bietet; doch ist dieser Umstand nicht der einzige Grund, dass beinahe die Hälfte der Gedichte mit א beginnt. In Bezug auf Theile eines Gedichtes, die ich in der Regel als Verweisungen nicht mit einer Zahl einschalte, mag sich manche Inconsequenz ergeben, מקום הנחתי להתגדר.

Vogelstein und Rieger, Gesch. d. Juden in Rom II, 301, erwähnen Purimgedichte, ohne nähere Angabe, ob durchaus hebräische?

1. אבוא בגבורות ה' אלהים — שבתי בן דוד טייאר, בס' קשורים ליעקב — (מי כמוך) II. B f
2. אבי אבי לך אקרא — אברהם כהן בן מרינו, צ' 501, כי"ב VIII 1082, שוחי"ה 354.
3. אביוז המשווע — בנימין בן זרח, צ' 242, (סליחה) כי"פ 604.
4. אברך את ה' ואזמר לכבודו — משה בן אליהו הלוי, סידור הקראים II A c.
5. אברך אסם רב (ללמגלה, קצתו ערבי) כי"ב 2525.
6. אבשרה בקהל רב — בנימין בן זרח, לתענית אסתר, צ' 240.
7. אגני אז כעמד — יצחק בן יהודה, תענית אסתר, צ' 248.
8. אגני אשר חשב — צ' 230.
9. אגני בהעמיקו — פתיחה, נדפס במ"ס b 191, צ' 225.
10. אגני בהתנפלו להכחיד — (בההנכלו צ' 204) דיואן ר' יהודה הלוי ח"ג סי' 83, כי"ב 1971, נ"ב 660.
11. אגני בעם בך כאזור — יוסף קלעי בן יעקב המכונה כרפאן צ' 339 סי' 7, 686, כרם חמד 387 (סליחה).
12. אגני בעת הכבד — יצחק ן' גיאת, צ' 196, לא נמצא במפתח ע' 4.
13. אגני בקש לעשות מחשבת זממו — ע"פ א"ב. כי"ב IX 1083.
14. אגני בפושטו עליך, שחזי"ה 354, כי"ב VIII 1082, ואצל צ' 339: אגני עליך בפשטו לר' יוסף אלקלעי הנז' למעלה בסי' 11.
15. אגני הנותן (אזנים) משחק — יהודה הלוי, צ' 204, 675 (במפתח 4 הפריד בין שניהם), דיואן ח"ג 82, נ"ב 660, גם נדפס בחזונים כ"ג.
16. אגני קם לאבד ידידים — אברהם, צ' 538, כבר נדפס בברכת המזון רע"ד (המזכיר י"ב 42) ונמצא בשם זמר נאה לפורים בכ"י Cambr., Letterb. n. 1.
17. אגני שקר בכל מאד — שבתי חביב בן אבישי, צ' 382.
18. אדון אזמרך איום, כי"פ 594.
19. אדון חסדך בל יחדל — הוא מי כמוך לר' יהודה הלוי. Ausgaben und mss. s. Anhang S. 581.

20. ארון נשגב אלהי הצבאות (מעשה אסתר בחרוזים, ר"ת אני יצחק ברבי שלמה המכונה בן אלאחדב חזק אמן) כ"י מינכען 246. Catal. Ed. I S. 92, Ed. II S. 120 lies: cf. S. 558 (nämlich Zunz).
21. ארון עבדיו הריץ — יהודה הלוי, דיואן ח"ג 87, כ"ב נ"ב 660.
22. ארם בקום עלינו — מנחם בן משה, צ' 250, כ"ב VIII 1026, XV 1098, כ"פ 646.
23. אהללך ארון, כ"פ 617.
24. אהללך (בקול רם?) — (אלעזר הקליר, צ' 57), כ"י מונטפ' 214 (ע' 407, מחזור רומי), כ"פ 594.
25. אודה לאל בזמר מתוקן — יצחק, צ' 552, כ"י גינצבורג 4.
*26. אוחזי בידם ארבעה קנקנים (מעריב 2 35b) — ומשונה קצת ע"י שלמה בלאך (Blogg) אוחזי בידים א' ק' (שם 35c).
27. איילים מדרך — שמעון בן יצחק, צ' 236, כ"ב VII 1154.
*28. אופד מאז לשתות היום — מליצה לפורים לבן זאב 28.
*29. אור ארבע עשר שלחן עורכים — מליצה לפ' לבן זאב 28.
30. אותו נבהלת — אלעזר הקליר, צ' 45, מנהג אשכנז, II A a ע' 680.
31. אז בגלות בפרך — לוי חזק, כ"ב IX 1083.
32. אז בקומים עלי — אלעזר הקליר, צ' 45 (י"ח דבורים), כ"פ 606.
[אזכיר זכרון מעשים — אלעזר הקליר, התחלת המגן מקרובות לפ' זכור, עמודי העב' 37 סי' 100].
33. אזכיר חסדי אל נאמן — אברהם בן שלמה חיון, צ' 544, נדפס בס' שרה אלמגלה (מיוחס לרמב"ם) 1749, בס' פזמונים (39b 1875, בס' אליגריאה (7b 1875 בלתי שלם, בס' שיר הדש 1877 (דף נ"ז סי' קכ"ח), ונמצא בכי"ב 1192, בקעמבר' טריניטי קאלל' 213, בכי"פ 666 ובלי ספק גם במקומות שונים, בסדור הקראים חיד סי' ל"ג רק קצתו.
34. אזכיר מעשה י"י בקהל עדתו (סי כמוך) — אברהם בן רפאל כלפון, בס' קשורים ליעקב II B f.
35. אזכיר סלה — אלעזר הקליר, כולל ז' חלקים, צ' 44, במנהג קורפו כי"ב II 1023.
36. אזכרה אלהים ואהמיה אפיק — בנימין בן אברהם (ברומא), צ' 355 סי' 35, כי"ב VIII 1059.
37. אזכרה מקדם פלאך (פלאיך) — יצחק, צ' 552, נדפס בס' אסרי נועם a II B, כי"ב 12 IV 1191.
38. אזכרה פלאי צור — יהודה הלוי, דיואן שד"ל ח"ג 89, כי"ב נ"ב 660, וכי"ב 1970 נ"ב 653 סי' 75.
39. אזרה בטחון — אלעזר הקליר, צ' 45, נדפס בט"א II, A a דף 677.
40. אחוה פלאות רבות — שלמה בן גבירול, צ' 193 (אזהרות לפורים), בכי"ב IX 1083 אחוה פתשגן פליאות.

[אחר כל אלה הדברים, כי״ם 592, הוא המשך פיוט ארון חסדך לרי״ הלוי].

41. אחשורוש והמן הרע — אלעזר הקליר, צ׳ 45, בכי״ם 606: י״ח דפורים.

*42. איה המלך במסבו — מליצה לפורים לבן זאב 28.

42 b. איום צוה כדת רמיזות — חזונים כ״ב ע״ב.

43. איומה נאוה ושחורה — יהודה הלוי, דיואן כי״ב כרך ג׳ (לפי רשיכתי כ׳ סי׳ 175), ונמצא במנהג אלגזאייר כי״ שזח״ה 379, ובמנהג קרפנטראס (עמודי העבודה 71 סי׳ 7). בס׳ חזונים כ״ב ע״ב נמצא בראשו: קראו יום זה יום בשורה ליהודים היתה אורה.

44. איך זרים אבזרים — נדפס במנהג ספרד II A c 194 ובסדור תימן A e.

*45. איככה אפצה פה — מליצה לפורים לבן זאב 28.

46. אילת אהבים חבשי פארך — אלעזר, צ׳ 547, ובסדור תימן כי״ בערלין דף 120 ע״ב: אילת אהבה.

47. איש ימיני מיושבי הלשכה — אחימעץ בן פלטיאל, צ׳ 264, הוא מחבר המאמר הנדפס בשם יוחסין? עיין ספרי אשר יצא אל בית הדפוס Gesch. Lit. S. 35.

48. איש צר ואויב — יוסף אלקלעי, צ׳ 340 סי׳ 9 (סליחה), כי״ב IX 1083.

49. אך זה היום קויתי — אברהם, בס׳ אורה ושמחה תקמ״ו (I n. 7) ותיה בזמן הזה: לחן (Melodie) קון גראן פלאסיר סינייורים (sic).

*50. אך זה פרי גפן אדרת — מליצה לפורים לבן זאב 28.

51. אכלו רעים ושתו — שלום? כי״ב II 1142.

[אכלו רעים שתו ושכרו, כי״ם 592, הוא חלק אחרון מאדון חסדך].

52. אל אחד ואין שני — אברהם אבן עזרא, צ׳ 114, מחזור מ״ר לתענית אסתר II A b.

53. אל חי צור קדושיך — משה אהרן פואה, בס׳ אורה ושמחה 7.

54. אל תצריך עמך — משה בן אליה [קפוצטו?], צ׳ 377, 509, 691, המזכיר י״ט 58.

55. אל יעזור ללא עזור ומושיע — אליעזר בן יהודה ליב (סביב שנת ת״ן), כי״ האמבורג 247 (רשימתי ע׳ 99), ואצל Wolf נקרא שיר על פורים.

56. אל ה׳ אקרא רוכב שחק — א״ב ובסופו יונה? כי״ב IX 1083.

57. אלהא דבשמיא, פרוקינן מיד עממיא — א״ב ואח״כ שימרכ, ואינו סימן? מנהג סנגלי וקוגין A d.

58. אלהים אל דמי לך — אלעזר קליר, צ׳ 50, במנהג אשכנז A a 669, בכי״ב II 1023 אלהים אל דמי, מסופק, במפתח 29 שמנה פיוטים המתחילים כן.

59. אלהים . . . משתה עשה — משה הכהן חזק, כי״ב 252[4] קול לפורים.

[אלהים עדר צאנו בקר — כ"פ 592, הוא המשך פיוט אדון הסדר, עיין מי כמוך].
60. אלהים עוז ישראל יחילו — מנהג קראי A f
61. אלוה רם בכל עלה — כ"פ 666 (קראי).
62. אלופי דת — שמואל, צ' 407, מנהג ספרד A b (סליחה לתענית אסתר), גם במחזור כ"י שוחי"ה 61, אצל הירשפעלד ע' 405.
63. אלי אור ישועתי למה עזבתני — שירה חדשה לר' דוד פרדו מ"ט.
64. אלי אלי היש גואלי — כ"ב 9 IV 1191.
65. אלי אלי למה עזבתני — יצחק, צ' 553, כ"ב 8 a IV 1191.
66. אמונים בכל יום ובכל שעה — כ"ב 2525 עלי אכר אלמגלה.
67. אמל ורבך — אלעזר הקליר, צ' 45, 61, מנהג אשכ' A a, כ"פ 606: י"ח דפורים.
*68. אמנם כן היין סוכן — מליצה לפורים לבן זאב 28.
69. אמתך וחסדך — אלעזר הקליר, צ' 45, כ"פ 606: י"ח דפורים, 645.
70. אני טרם — כ"י מינכען 407.
71. אסור לן למשתייא מייא — אליה? פומן לפורים, נדפס בס' אמרי נועם B a, כ"ב 8 c IV 1191, ועיין ליטבל' ד' ארענט ה 441, ו 146.
Mit Musiknoten von Ed. Birnbaum, gr. 8. Königsberg, 1894 (2 S.)
72. אסם אלכאלאק (sic) אלקיום (l' ערבי) — בס' שרח אלמגלה 55.
73. אספרה אל חק — אלעזר הקליר, צ' 35, 45, 61, מנהג אשכ' A a, כ"פ 606: י"ח דפורים.
74. אסתר ומרדכי לבם ניתך — אלעזר הקליר, צ' 45, כ"פ 606: י"ח דפורים.
[אץ קוצץ — אלעזר הקליר, מנהג אשכנז A a 666, כ"ב II 1023 המשך מפיוט אזכיר סלה].
[אצילי מרעי — אלעזר הקליר, צ' 44, מ"א A a 685, כ"ב 1023, המשך פיוט אזכיר סלה, ומימן יהודה שיך אל פיוט יקש לין].
75. אקום להודות לך אל יוצר אורים — פזמון לסעודת פורים בס' אמרי נועם B a, כ"ב 8 c IV 1191.
*76. אשא כוס ענבים בתיקי — מליצה לפורים לבן זאב 28.
77. אשביח צור יוצר מאורות — יוסף, חציו בלי ערבית, בס' זמירות ישראל B b.
78. אשורר ברנני — אברהם קורייאט, כ"ב 1188 סי' 454, לחן (Melodie) קון גראן פלאזיר סינייורים (sic).
79. אשיר בניב שיחי לאל היה מבטחי — בס' שרח אלמגלה 55.
80. אשיר אל רם ונשא בקראי מגלת הדסה — בס' זמירות ישראל B b, ובכ"י כולל פיוטי שבזי כ"י בערלין 182 דף 200 סי' 141, וכ"ב 14 B 2377.

[אשר שמענו ונדעם, עיין מי כמוכה סי' 164b].
81. אשנן (עוך) — יחיאל בן אברהם, צ' 140, 734, כי"פ 605, כי' מונטיפ' אצל הירשפעלד ע' 407 סי' 412.
82. אשר הניא עצת גוים — אשר הלוי? צ' 4, 15, 20 (ובמפתח 51 הפרידם), כי"פ 594 וכי' מונטיפ' אצל הירשפעלד ע' 407 סי' 214, מנהג רומא.
*83. אשרי עין ראתה אסתר בלבוש מלכות — מליצה לפורים ל ב ן זאב 28.
84. את מלחמות ה' — יהודה הלוי, דיואן שד"ל ח"ג סי' 84 (הוא כי"ב 1971 נ"ב 660) מנן לפ' זכור, נדפס עד אות למ"ד במנהג קרפנטראס לפי בעל עמודי העבודה 71 סי' 20, אבל לא נזכר אצל צ' 204.
85. את פניך ה' בבקשי — יוסף אלקלעי, צ' 340 סי' 15; כי"ב IX 1083.
86. את שם האל נורא עלילה — פזמון לר' סעדיה בן לוי אזנקוט בס' אגרת הפורים 4.
87. אתה אלוה ראשונים מפליא — (א"ב) כי"ב IX 1083.
88. אתה האל עושה פלא — שמואל? צ' 408 סי' 19, מנהג רומא A b. — עיין בסי' הבא כאן 89.
89. — — — פלאות (או נפלאות) — שמעון בן יצחק, צ' 238 סי' 22. — שניהם לתענית אסתר — ובמפתח ע' 54 הכפיל פיוט ר' שמואל, ויש שם עוד אחרים, וברשימות כי' לא נתברר היטב איזה הוא, גם נמצאו שניהם יחדיו, ואני אציין קצתם: כי"ב XV 1089, VII 1154, כי"פ 609, 646, 611 (סליחה לצום), כי' מונטיפ' אצל הירשפעלד 409 סי' 213.
90. אתה הוא מבין עתידות — אלעזר הקליר, צ' 45, כי"פ 606: י"ת דפורים.
91. אתה יהוה מתנשא — (א"ב) כי"ב IX 1083.
92. אתה מלא (רחמים) — אלעזר הקליר, זולת לפ' זכור מ"א A d, גם במנהג קורפו כי"ב II 1023.
93. אתחנן במו פי — שבתי, צ' 244, כי"ב IV 1057 אתחנך, טעות הדפוס.
94. אתיו אקחה יין — מנחם לונזאנו, בס' עבודת הקודש ומסנו בס' אורה ושמחה, עיין למעלה ע' 276.
95. אתם בני עמי — משה אהרן פואה, בס' אורה ושמחה למעלה ע' 276.

ב

96. בוקר אור — רשות לשבת לפני פורים, כי' מונטיפ' אצל הירשפעלד ע' 407 סי' 214.
97. ביד אחשורוש ומרדכי הראש — מס' אילת השחר בס' אורה ושמחה 7 (למעלה ע' 276).
98. בלשון אשר — כי"ב II 1023.

98 b. במה אקדמך אכף לך אלי — בחיי, חזונים כ' ע"ב.
99. במתי מספר — משולם, צ' 401, כי"ב VIII 1026, XV 1098, כי"פ 646.

ה

100. המן נלחץ ומרדכי נושע מגוי מרעים — כי"ב IX 1083, II 1190, כ"י שוח"ה 379 (רשימה ע' 101), נראה שרק פיוט אחד הוא, ר"ת משה, ואצל צ' 403 רק משה ושם 482 בספק משה בן שלמה דשקולא, ונלמוד מזה שאין לקצר ראשי הפיוטים ברשימות.

ו

101. ויאהב (אומן) — אלעזר הקליר, צ' 62 קרובות ש"ע, מ"א 674 A a), כי"פ 645, עמודי העבודה 36 סי' 87.
102. ואילו פינו — כי"פ 606. אמנם נראה שהוא פיוט צרי טבח הכינו סי' 184 b.
103. ויאמר המן למלך — יוסף אלקלעי, צ' 339 סי' 4, כי"ב 2083 אחר אנגי עליך ?
104. ויהי ביתי אחשורוש אשר נטה אוזן לדבר המן — משה הכהן מקורפו (ר"מ כהן אצל צ' 377, 691 ?), בס' ישיר משה (לעטטערב' ע' 20 שורה 10 mehrere צ"ל letztere), כי"ב VIII 1002 ?
105. ויהי ביתי אחשורוש, הדיוט קופץ בראש — עם העתקה בלי איטאליא, כ"י שוח"ה 373.
*106. ומעתה אין לנו לא אחשורוש המלך — מליצה לפורים לבן זאב 28.

ז

[זאת אזמר ברננה — זאב בן יהודה, בס' גפן יחידית למעלה 48 סי' 19].
107. זכור אב (רץ אחריך) — אברהם, צ' 392 סי' 16, כי"פ 609, ועיין למטה זכור ברית.
108. זכור איש אשר הגויע — אלעזר הקליר, מ"א 667 A a, כי"ב II 1023, עמודי העבודה 37 סי' 104.
109. זכור את אשר עשה — אלעזר הקליר, מ"א 663 A a, כי"ב VIII 1082, כ"י שוח"ה 354 (אצל הירשפעלד ע' 395 סי' 195).
112. זכרון לדור אחרון — זרחיה הלוי, צ' 461, כי"ב II 1142.
113. זעום אל זועמה — זרחיה הלוי, צ' 461.
114. זרש יום במר לב הצרה — זרחיה הלוי, צ' 461.
110. זכור ברית . . . אב רץ — כי"ב IV 1057, כי"פ 617, ועיין זכור אב — ובמפתח שבעה פיוטים המתחילים זכור ברית.
111. זכר פורים לא יעבור — זרחיה הלוי, צ' 461, כי"פ 606, כ"י שוח"ה 379 (רשימה ע' 101).

ח

114 b. חסדי האל אגיד בסוד — יצחק, חזונים כ"ב.

115. יאסר נא ישראל יום צור מצר אדם — יהודה הלוי, צ' 204, דיואן כי"ב II 1970, נ"ב 653 סי' 71.
[יאספו חרדים, עיין על אודות ימי הפורים].
116. יגל הזון ובשורה — שלמה בן גבירול לפ' זכור, צ' 193, בכי"ב X 1033 ר"ת יונה?
116 b. ידידי השכחת — יהודה הלוי, חזונים לי"א ע"ב.
117. ידידים קמו — כי"פ 606, צ'ל יחידים, עיי' למטה סי' 136.
117 b. (?) ידעתי היום וידעו — חזונים כ"ג, הוא סלוק פיוט אחר ?
118. יה שמך ארומיכך — יהודה הלוי, צ' 413, עמודי העבודה 73 סי' 52, ובסדור היכן כי"י בערלין A 71, אינו מכוון ראשונה לפורים ונוסף בכי"י II 1142 אחר יום פוריא, ואפשר שלא כיוון הכותב לפורים, ועיין יעידון סי' 140.
119. יהוה אויב גבר על עם קדוש ונבר — יהודה, מנהג ספרד התנה לצום אסתר A c 195, ולא נזכר מצ' 564.
120. יהוה אלהי אברהם יצחק — אברהם קרטובי, צ' 500, עיין Jew. Qu. XI, 608 n. 617 ורשימת כי"י בריט' מוזעום של מרגליות ח"א 218, ופזונאנסקי Rev. Ét. J. XLI, 308, ויש דברים בנו.
121. יהוה אם מאום מאסתנו ולעד זנחתנו — משה, צ' 582 סי' 31 ובכי"ב XII 1137 סי' ט': תחנה לי"ז בתמוז.
122. יהוה זעקתי בצירי — זרחיה הלוי, צ' 461 תחנה לת"ב, בכי"ב 1137 סי' 7 להענית אסתר.
123. יהוה מה...בקום עלי אדם למעט (הטאנו) — כי"ב IX 1083.
124. יום אל קרן עמו נשא — ישראל נגארה (נדפס ראשונה . . . ?) בס' אורה ושמחה, עיין למעלה ע' 276.
125. יום בהמן אף אל חרה — יצחק, צ' 119 סי' 108, כי"ב VIII 1082 (ר"ת יצחקי ?) וכי"פ 606 עם העתקה בל' איטאליא, כי"י שוח"ט 354, אצל הירשפעלד ע' 395 סי' 195. גם נדפס בחזונים כי"ד ע"ב.
126. יום בהמן . . . איך קדוש — אברהם, כי"ב VIII 1082. אמנם אפשר שיש באן טעות, עיין למטה 127 b.
127. יום בוא עלינו נין עמלק — כי"ב 1192 סי' 480.
127 b. יום בשם בן יאיר קורא — אברהם, חזונים כ"ד ע"ב,
128. יום הוא אשר גלה — כי"פ 666.
129. יום זה במקהלות — משה אהרן פואה, בס' אורה ושמחה, עיין למעלה ע' 276.
130. יום פוריא יומא דנן — יצחק ן' גיאת, צ' 197 (במפתח 81 בטעות: 192), נדפס במחזור מנהג אלגזאייר (תקל"ב), ועם פירוש ר' צמח דוראן (שירה נעימה) בס' תפארת ישראל לר' שלמה דוראן סביב שנת שנ"ו (עיין רשימתי הגדולה ע' 1112 ובהוספות שם), ובכי"ב 1190 II d: יומא פוריא, נגד הדקדוק, ומה שכתוב בכי"י שוח"ט (? 66) שמחברו יצחק השניר (ישרון ז' ע' 38) אין לו יסוד.

*131. יום פורים זה הוכן לשמחה ומשתה — מליצה לפורים לבן זאב 28.
132. יום פורים רנה פצחו — ישראל, צ' 511.
133. יום רכב על עב קל — יהודה הלוי, צ' 413 סי' 10 (תחנון), בריואן כ"י כרך ג' סי' 165, גם בכ"י 1083 IX.
134. יום שאת ויתר — יצחק ן' גיאת, צ' 197, נדפס במחזור אלגזאיר תקל"ב ובס' טל אורות ע' 27 סי' 34.
135. יום שקט שבט תומכי — יחזקיה (הגר), צ' 469, נדפס מכי' מחזור ויטרי בס' טל אורות ע' 32 סי' 41, ועיין אוצר נחמד ב' 101, וב"ח ד, 26, וספר מקדש מעט דק"ד, וס' Rabbins ע' 442.
135 b. יחיד הרב את ריב עמו — יצחק, חזונים כ"א ע"ב.
136. יחידים קמו בכל דור . . . דחה דחהני, פזמון — לצום אסתר מנהג ספרד A c 193, כ"י 1081 IV, ושם 1083 IX ר"ת יואב! כי"פ 606: ידידים מעות הדפום?
137. יחלת עבדיך בחזיוני כתביהם — יצחק, לא נמצא אצל צ' 556, פזמון מנהג ספרד A c 192, כ"י 1081 IV.
138. ינחר אץ וינאץ — יונתן? כ"י 1083 IV.
138 b. ינתן לי בשאלתי — יוסף (קמחי), חזונים כ"א.
139. יסוד הכל אשר אין לו תהלה — יוסף קמחי, צ' 460, כ"י מונטים' אצל הירשפעלד ע' 400 סי' 203, ועיין ליטעראטורבלי' דעם אריענט ד' 438, ו' 146, באוצר הספרים לבן יעקב 282 סי' 197: מאמר!
140. יעידון כל עבדיך — יצחק, צ' 556, כ"י 1142 II.
141. יקש לץ — יהודה, צ' 44 (חסר במפתח הפיוטים 86), ונמצא בתוך פיוט ר' אלעזר הקליר, המתחיל אצילי מרעי (עיין שם ולמעלה ע' 276), כ"י 1023 II.
*142. ירצה שתות עמך — בס' מליצה לפורים לבן זאב 28.
142 b. יראיו בטוב מַנהָה — יצחק ן' גיאת, צ' 196.
143. ישורון בני מלוכה — יצחק, צ' 557, וצריך לתקן כי"פ Suppl. 139 שהוא ברשימה סי' 634.

כ

*144. כאורים בכירה מראה המן — מליצה לפורים לבן זאב 28.
145. כבודו התרומם — כ"י 1023 II.
146. כי הנה כחומר ביד היוצר — מליצה לפורים לבן זאב 28.
147. כי על רחמיך — שמחה בן שמואל משפירא, צ' 311, כ"י 1057.
[ככלות ייני — שלמה בן גבירול, למעלה ע' 480 סי' 17].
148. כל אלה הדברים — כי"פ 591 בלי ספק צ"ל אחר כל, והוא חלק ארון חסרך הקודם לו.
149. כל עצמותי ונו' יצרי ויצורי ממך היו — יהודה הלוי, צ 204, דיואן כ"י 1970, עמודי העבודה 75 סי' 97, כי"פ 606 עם העתקה בלי אשכנז ואימאל, כ"י מונטים' אצל הירשפעלד 395 סי' 195.

ל

*150. לאוכלי לביבות — מליצה לפורים לבן זאב 28.
151. לאל אמת שמח בטוב — בס' אורה ושמחה, עין למעלה ע' 276.
152. לבורא ניב ומלה — כ"ב 1142 II.
153. לוכד חכמים בערמה — יהודה הלוי, דיואן שד"ל ח"ג 86 הוא כ"ב 1971 נ"ב ע' 600.
[לדבר הזה אבה סלוה — אבר' יעקב שטערן, למעלה 481 סי' 21.]
*154. ליל פורים נביא לשתיה — במערבית 35 e.
*155. ליל שכורים אותו לוט חצה — במערבית 35 d.
*156. ליל שכורים אכלו ושתו מעדנים — במעריב 35.
*157. ליל שכורים הוא זה הלילה — מנחם בן אהרן, צ' 185: „Offenbar war diese Parodie der Festmahlsfreude nicht dem öffentlichen Gottesdienste gewidmet". פיוט כזה מכון לסעודת פורים, ואעפ"כ נכנס בתוך הפיוטי' של מחזור ויטרי (כ"ח ג' 202, אוצר הספרים 317 סי' 924), ונדפס שם ע' 583 סי' 465; ומוכח מזה שהמחבר א'ננו ר' מנחם בן אהרן ן זרח בעל צדה לדרך שחיה בשנת קמ"ה בטוליטלה.
*158. ליל שכורים זקנים ובחורים חבורה — במעריב 35.
*159. לקיים הפורים כתקף הספרים — יום טוב שפיטץ, ע' 481 סי' 20.
160. לקיים משלוח מנות — חרוז ליהודה בן יעקב צויזמר 19.

מ

161. מאד גדלה — כ"ף 666 קראי.
162. מאריך אף ומשיב חמה — משה בן יצחק, צ' 533, כ"ב IV 1057, כ"ף 606: מעריך, טעות הדפוס.
163. מהרו קדומים משיחה לעשות — זרחיה הלוי, צ' 461.
164. מוציא אסירים פודה — משה אהרן פואה, בס' אורה ושמחה, למעלה ע' 276.
[מי כמוך לר' יהודה הלוי, עין אדון חסדך 19.]
164 b. מי במוכה — יהודה פאסי בר אבון ממדינת מלאקה, חזונים ל"ב.
165. מי כמוך יוצר שם — קרשקש קשלרי, הוא ישראל בן יוסף הלוי, צ' 504, נדפס בשם אגרת הפורים, סי' 3, ועל אביו ר' יוסף עיין Rev. des Études J. 38 p. 113
*166. מיוחד מראה המן — מליצה לפורים לבן זאב 28.
167. מכנף הארץ זמירות שמענו — יהודה הלוי, דיואן שד"ל 85 הוא כ"ב 1971 נ"ב ע' 600.
168. מלך עולם מקדם נפלאת — משה הלוי בן אליהו הלוי, קראי, A e.
169. ממיצר קראתיך — כ"ף 606.

170. ממכון שבתו השגיח — מ ש ה אהרן פואה, ס' אורה ושמחה, למעלה ע' 276.
171. מעני שפתי הקשיבה — זמר נאה ל מ ש ה מלמד 16.
*172. משנכנס אדר מרבים העם לשמוח — מ ש ה, עיין למעלה ע' 480 סי' 14.
173. מתנשא לכל לראש — מ ש ה אהרן פואה, ס' אורה ושמחה, למעלה ע' 276.

נ

174. נשמת ידועי חלאים — יהודה הלוי, צ' 204, דיואן שרל ג' 81 הוא כ"ב 1971, נ"ב ע' 660. גם נדפס בס' חזונים כ"א.

ס

175. סלח נא — כ"ב IV 1057 לתענית אסתר? אצל צ' 361 סלח נא אשמות לר' מאיר בן ברוך, וע' 292 סלח נא אשמנו לר' אפרים בן יעקב.

ע

175b. עושה כל וכל יכול — חזונים כ"ג.
176. עור מצרה היית סתרי ומגני אתה — עזרא בן ששון, בס אילה שלוחה, למעלה ע' 276 סי' 7aa.
177. עינינו לך תלינו — אמתי, צ' 257 סי' 22, כ"ב VII 1154.
178. על אודות ימי הפורים מה נאוה תהלה, יאספו חרדים אלי — יצחק אבן גיאת, צ' 97, נדפס במחזור אלגזאייר ובס' אורה ושמחה (למעלה ע' 276), כ"ב X 1083, כ"י שוחי"ה 353, 379 (רשימה ע' 72, 101).
179. על המן חץ שנון, מקול שועת בן נון — שמואל ארקיוולטי כ"י מאנטוא 66c.
180. עליטאן עלאעא (?) רב רחימו — קול ללפורים (ערבי) כ"ב 2525[6].
181. עמלק כפיר גוים אמר להכחיד — עזרא בן שלמה, כנראה ממשפחת נטיניו, צ' 550 (ועיין ערך Gatigno בענציק' של ערש כרך 54 ע' 357); כ"ב 1137 סי' 5 מתחיל י"י . . . ?

פ

*182. פורים אוכלים לביבות ומעדנים — מערבית 35e.
183. פורים פורים פורים לנו — יוסף שלום, בס' אמרי נועם Ba, ונדפס עוד בס' נורא תהלות ליווארנו תרל"ה, בס' שערי ירושלים תרל"ה (המזכיר כ"א 7), בס' זמירות ישראל תרנ"ז Bb, למעלה ע' 374, כ"י שוחי"ה 358 סי' קל"ה (ע' 87).
*184. פתח לנו שער, בעת נעילת שער — מליצה לפורים לבן זאב 28.

צ

184b. צרי טבח הכינו — יהודה הלוי, בדיואן שרל חי"ג סי' 172, ונדפס בס' חזונים כ"א ע"ב לואילו פינו, ונראה שהוא ואילו פינו למעלה סי' 102.

ק

185. קומה אלהים עזרתה לי, יענה בצרתי (או בצרתה) אכזר אהבו — א ב ר ה ם בן עזרא, לא נמצא אצל צ' אע"פ שנדפס הרבה פעמים, במחזור אלגזאייר, בס' אורה ושמחה (למעלה ע' 276, ובס' עמודי העבודה 9 סי' 58: משה אהרן מפואר במקום פואה), ובס' שבחי אלהים (תרים) דף ק"ט, כס' טל אורות תרמ"א דף ו' סי' י"ז ר"ת: אברהם בשלמור וכן ברשימת כי"ב VIII 1082 ר"ת אברהם בי"ש. אמנם לפי סגנון ס' שבחי אלהים עולה יפה: אברהם בן עזרא, בכי"פ 591: קומי, גם נמצא בכי" שזוח"ה 352, 379. גם נדפס בס' חזונים ל' ע"ב שלא כהוגן.

186. קומה קומה — כי"פ 617.

187. קומו אחי כי עלה השחר — שמחת פורים 53.

188. קומו שרים הגבוהים — כי"ב II 1142.

189. קוראי מגלה (הם) ירננו — א ב ר ה ם אבן עזרא, צ' 214, מנהג רומא A b, בס' זמירות ישראל B b, כי"ש זח"ה 35, 101, ועור הרבה. [קראו יום זה יום בשרה — עיין איומה נאוה סי' 43.]

ר

190. רבת מריבי מכה (sic) לחי — י ה ו ד ה הלוי, דיואן כי"ש שד'ל ג' (נשמט בכפתח אשר הדפים אחר סי' 83), כי"ב 1911 נ"ב ע' 660.

ש

191. שדי האל המגביהי — מ ש ה אהרן פואה, ס' אורה ושמחה, עיין למעלה ע' 276.

192. שוכן עליונים מלך מסכית — ש מ ו א ל בן מיו (= Maggio ובלה"ק מאיר ?) צ' 263, מנהג רומא A b, עיין למעלה ע' 373, במפתח נעשיכטע דער יודען אין ראם של פאג. וריעגער ח"א סי' 373 ימחק וע' 356, 366 הוא רשב"ם הצרפתי.

193. שופט מושל עולם שפך זעמו — הבדלה לפורים כי"ב 12 II 1190.

194. שימני ראש על כל אויבי והשמחני — ר"ת ש ל מ ה חזק, בס' אילה שלוחה למעלה ע' 276, וכבר מצאתיו בכי" פישל 29 (בשנת 1881) ע' 78.

195. שיר אהבה חדש — מ ש ה דשקולה גירונדי בן שלמה, הבדלה לפורים, צ' 482, כי" שזוח"ה 349 (רשימה ע' 106), כי"פ 666 ק ר א י.

196. שיר אל נעלם (כן צ"ל למעלה ע' 372) — ש מ ו א ל דוולין מערפורט, צ' 465, כי"ב 1150, נ"ב 341 שורה אחרונה.

197. שירו עם — כי"ב II 1137.

198. שמח דודי ביום פורים, וייטב לבביך ושורר עם נבלים, ז' שורות כזאת בחרוזי לים — כי" בולל שירי משפחת ש ב ז י, כי" בערלין 182 דף 200, ע"ב סי' 202, כי"ב B 2372 סי' 15.

198 b. שמחו אהובים שמחת פורים — עברי ו ע ר ב י, א"ב, בס כלאעת פורים ע' 22, עיין למטה A ,IV סי' 7.

ת

199. תוך בור גלות שבותי (שיר לפורים) — כ"י שוח"ה 368, רשימה ע' 95.

200. תמימים בעודם בדין (בסין, עמודי העבודה 37 סי' 101 טעות הדפוס?) — אלעזר הקליר, לא נזכר בצ', מנהג אשבנז, למעלה ע' 373 (ע' 685), כ"ב II 1023.

201. תמימים כרשו — אלעזר הקליר, צ' 45 (נשמט במפתח ע' 125), מנהג אשבנז, למעלה ע' 373 (ע' 678), כ"פ 645.

202. הנו . . . ידידי ברכו פועל גבורות — יוסף בן יפת, קול ללמנלה, כ"ב 2525.

202 b. הנתן לי בשאלתי — משה אבן עזרא, חזונים ל"א ע"ב.

*203. תעינו ביין כלנו — מליצה לפורים לבן זאב 28.

203 b. תרומה תרמנו שיר לאל — משה אבן עזרא, מחרך, צ' 585, עמודי העבודה.

שירים אשר ההלהם לא נודע לי.

204. שיר על מוסר השכל — כ"ב 1184 סי' 7.

205. (חסר בראשו) לנסים וגבורות אל נאמן, עברי וערבי, ואחר כל Strophe חוזר: מרדכי אליהודי, כ"ב 2525 סי' 10.

206. שירה עלי פורים, עברי ופרסי, משנת ה"א וארבעים? כ"פ 127.

207. (שיר על פורים במאה הי"ו למספרם?) — כ"י טורין 65 ואצל Peyron 100 (ע' 97) דף מ"ג.

Anhang zu n. 19.

Jehuda ha-Levi's vom Refrain so genanntes כ"י כמוך (ואין כמוך) gehört zu den beliebtesten, auch mehrfach nachgeahmten Hymnen, als יוצר לפ' זכור bezeichnet, in ms. Paris 609 לשבת הגדול מפורים, eine offenbar vom Sabbat vor Pesach übertragene Bezeichnung. Zunz S. 204 erwähnt gerade diese Darstellung des Buches Esther nicht; es ist also wohl unter den „aus dem Machsor Avignon bekannten 11 Nummern" zu suchen, was ich leider nicht controlliren kann; der betr. Artikel (Ritus der Synagoge von Avignon, in A. Z. d. J. 1838) ist in den gesamm. Schriften nicht abgedruckt und mir nicht zugänglich. Das Ganze besteht aus 4, in Catalogen von mss. mitunter einzeln aufgezählten und oben als Verweisungen aufgenommenen Theilen (vgl. Landshuth, Onomast. S. 70 n. 2): 1. אדון חסדך בל יחדל, 2. אתר כל אלה, 3. הדברים אלהים ערר צאני בקר, 4. אכלו רעים. Eine vollständige Aufzählung der Drucke und mss. wäre kaum ausführbar, auch werthlos, kommt es doch z. B. in Paris unter